MACHIAVELLI VE SPINOZA'DA

ÇATIŞMA, GÜÇ VE ÇOKLUK

Filippo Del Lucchese

Çeviren: Orkun Güner

otonom felsefe

MACHIAVELLI VE SPINOZA'DA

ÇATIŞMA, GÜÇ VE ÇOKLUK

Filippo Del Lucchese

Machiavelli ve Spinoza'da Çatışma, Güç ve Çokluk

Ayaklanma ve İnfial

Filippo Del Lucchese

Filippo del Lucchese, doktora derecesini 2002 yılında, Pisa Üniversitesi Politik Düşünce Tarihi Bölümü'nde tamamladı. Temel ilgi alanı, 16-18. yüzyıl modern siyaset felsefesidir. Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde kısa bir süre yardımcı doçent olarak görev yapmıştır. 2010'dan bu yana, Brunel Üniversitesi'nde öğretim görevlisidir.

Otonom 75

Felsefe Dizisi 22

Machiavelli ve Spinoza'da Çatışma, Güç ve Çokluk
Filippo Del Lucchese

ISBN 978-975-6056-78-3
1. Basım Ocak 2016, İstanbul (1000 adet)

Kitabın Özgün Adı
Conflict, Power and Multitude in Machiavelli and Spinoza
Tumult and Indignation
© Filippo del Lucchese, 2009
Bu çeviri Bloomsbury Publishing Plc ile
yapılan anlaşma uyarınca yayımlanmıştır.
© Türkçe yayım hakları Otonom Yayıncılık, 2012

Yayıma Hazırlayan
Sinem Özer

Kapak ve İç Tasarım
H. Mert İnan

İngilizceden Çeviren
Orkun Güner

Baskı ve Cilt
Gün Matbaacılık Reklam Film Basım Yayın San.Tic.Ltd.Şti.
Beşyol Mah.Akasya Sk. No: 23/A
Küçükçekmece / Sefaköy/ İstanbul
Tel: 0212 580 63 81

Yayınevi Sertifika no: 31383

Otonom Yayıncılık
Firuzağa Mah. Çukurcuma Cad. Yazıcı Çıkmazı No:2
Beyoğlu - İSTANBUL
Tel 0 212 244 87 09
iletisim@otonomyayincilik.com
www.otonomyayincilik.com

Machiavelli ve Spinoza'da Çatışma, Güç ve Çokluk

Ayaklanma ve İnfial

Filippo Del Lucchese

otonom felsefe

İÇİNDEKİLER

7 **Giriş**

I. Kısım: Gerçekçilik

19 Giriş

23 1. Bölüm *Gökyüzü, Güneş, Tabiat Olayları ve İnsanlar:* Machiavelli ve Spinoza Gerçekçiliğinde Zorunluluk ve Fırsat

47 2. Bölüm "Özgürlük" ve "Ortak İyi", Diğer Bir Deyimle Tiranlık

II. Kısım: Çatışma

77 Giriş

87 3. Bölüm *Spoliatis Arma Supersunt, Furor Arma Ministrat*: Direniş Olarak Felsefe

119 4. Bölüm Kudüs ve Roma

153 5. Bölüm *Iustitia et Armi*

III. Kısım: Çokluk

209 Giriş

213 6. Bölüm *Quid Corpus Possit Nemo Hucusque Determinavit*: Spinozacı "Savaş Çığlığı"

249 7. Bölüm Bireysel Çoklu Varlık

307 **Kaynakça**

GİRİŞ

"Tabiatta tekil hiçbir şey yoktur ki kendisinden daha güçlü ve kuvvetlisi bulunmasın. Var olan şey ne olursa olsun, onu yok edebilecek daha güçlü bir şey de vardır." Bu Aksiyom, duyguların [*affectus*] "köleliği"ne ayrılan *Etika*'nın IV. Bölüm'ünün başlangıcında yer alır. Evrenselliği ve şaşırtıcı dolaysızlığının yanında, aksiyomun stratejik konumu; sınırlılık, kriz ve yıkımın Spinoza'nın düşünce sisteminde ne kadar önemli temalar olduğunun bir işaretidir. Her sonlu kip [*modus*], ister bir şey ister bir kişi olsun, bu düzlem içerisinde sonsuza dek kapana kısılmış

---

* Benedictus de Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken (Ankara: Dost Kitabevi Yay., 2009, 2. Basım); *Törebilim*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yay., 2000, 2. Basım); *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalcı Yay., 2011, 1. Basım). İngilizce metin *Etika*'dan yapılan alıntılarda Shirley'nin çevirisini [Baruch Spinoza, *Complete Works of Spinoza*, çev. Samuel Shirley, yay. haz. Michael L. Morgan (Indianapolis: Hackett Pub., 2002)] esas almıştır. Alıntıların çevrilmesinde mevcut Türkçe çevirilerden yararlanılmıştır. Bununla birlikte terminolojik bütünlüğü korumak amacıyla bir kısmı İngilizce edisyondan çevrilmiştir. [Çevirmen notları bundan sonra (*) ile gösterilecektir.]

halde kalmaya mahkûm görünür. Fakat yine de Spinoza üzerine yapılan yorumlar, haklı nedenlere dayanarak, kendimize, başkalarına ve Tanrı'ya duyduğumuz sevgiyle birlikte, Spinozacılığın "aydınlık" tabiatını ve neşenin duygulanımsal yaşamımızda oynadığı merkezi rolü tanır. Spinoza, "kendi varlığımızı bengi olarak duyumsadığımızı ve deneyimlediğimizi" ileri sürerek, bu veçheleri, çok az filozofun taşımış olduğu bir boyuta taşımayı başarır. Bu bakış açısından IV. Bölüm'ün Aksiyomu, mutluluk ve kutluluğa ulaşmak için kendimizi ayırmamız gereken gerçekliğin karanlık yüzünü temsil ediyor gibi görünebilir. Mutluluk ve kutluluk, sonunda bizi bu yıkım ve karşılıklı sınırlılık düzleminden kurtaracak, erdemli yaşanmış bir hayatın ödülleri olacaktır.

Ancak Spinoza felsefesinde böyle bir mefhum karşımıza çıkmaz. Özgürlüğe ve Spinoza etiğinin gerçek özünü oluşturan etik yetkinleşmeye götüren yol, başlangıçtaki bir tür mutsuzluk halinin tamamıyla geride bırakılması üzerine temellendirilmez. Kutluluk, bu gerçeklik pahasına değil bu gerçekliğin içinde, "kendisinden daha güçlü ve kuvvetlisi bulunmayan tekil hiçbir şeyin olmadığı" tabii düzlemde, içkin dinamikler aracılığıyla elde edilir. Tekil bir kipin (kipin gücünün) yıkımı, fiili olarak bir kriz durumunu ifade eder. Ancak bunu, bir bütün olarak tabiatın gücünün bir tezahürü ya da bu gücün bir veçhesi olarak anlamak gerekir. Kriz gücün karşıtı değildir; gücün ifadelerinden biri, olumlanmasının bir kipidir. Bu kriz anlayışından yola çıkıldığında, Spinoza düşüncesini Machiavelli düşüncesiyle iç içe geçirmek mümkün görünür. Machiavelli Antik Yunan'daki birkaç tıbbi kavrama, özellikle de mizaç kuramına [*the theory of the humors*]* değinmek suretiyle kriz kavramına

* İnsan vücudunda dört (kara safra, sarı safra, kan ve balgam) farklı sıvıya (*humor*) tekabül eden dört farklı mizaç (*humor*) olduğu ve bu dört mizacın dengede olması gerektiğine ilişkin kuramı Machiavelli politik beden bakımından düşünür. İnsan vücudunda olduğu gibi, kentte de farklı "kesimler" arasında farklı mizaçlar söz konusudur ve bu mizaç farklılıkları ileride çatışma konusu bakımından önem kazanır.

benzer bir fikir geliştirmiş olmakla birlikte, konuya yaklaşımı, Spinoza'nın durumunda da olduğu gibi, örtük kalmıştır. Fakat bu hususlar politik teori, dil ve politik meseleler üzerine düşünmek suretiyle günışığına çıkarılabilir. Hipokratik tıp geleneğinde kriz, hastalığın gelişiminde, patolojinin iyileşmeye mi yoksa ölüme mi doğru ilerlediğine karar verildiği kritik noktayı ifade ediyordu. Benzer bir şekilde Machiavelli'ye göre kriz, gücün ve *virtù*'nun* bir olumsuzlaması değil, aksine bu ikisinin varoluş kiplerinden, ifade biçimlerinden biridir. İnsanlar ve devletlerin, hükümdar ve halkların karşı karşıya kaldıkları bir kriz, kuralın bir istisnasını ya da politik yaşamın fizyolojisindeki bir patolojiyi ifade etmez. Zira kriz ve güç Machiavelli düşüncesinde birbirlerine karşıt değildir. Bunlar, birinin zorunlu olarak diğerine atıfta bulunduğu, tekrarlanan bir ilişkinin sınırları dâhilinde iç içe geçer, üst üste biner ve birbirlerine karışırlar.

İlerleyen sayfalar, bu düşünceler üzerine, geçerliliklerinin araştırılmasına yönelik bir tartışma ortaya koymaya çalışır. Bu bakış açısından hareketle Machiavelli ile yapılacak bir karşılaştırma, felsefi ve politik moderniteye ilişkin bir dizi hususun açıklığa kavuşturulması adına bizlere son derece önemli bir bağ sunar. Farklı yazarlar arasında bir karşılaştırmaya gitmek, aralarındaki ilişkiyi basitleştirme, farklılıklarını ortadan kaldırma ve farklı düşünme yollarını birbiriyle bağdaştırmak suretiyle onları sentezleyebilen ya da hatta tüm bir çağın ruhu-

---

* Machiavelli'nin *virtù* kavramının tek bir sözcükle karşılanmasının güçlüğünden dolayı, metin boyunca orijinal hali korunmuştur. "Erdem", "güç", "yetenek", "beceri", "yüreklilik", "enerji" gibi çeşitli şekillerde karşılanabilmekle birlikte, *virtù*'nun aslında işaret ettiği şey etkin olmaktır. Herhangi bir ahlaki yükü olmamakla birlikte *virtù*, aynı zamanda "erkeklere özgü" (*virtus*'un latince kökeni *vir*'dir), eril bir "gücü" ifade eder. Kavramla ilgili olarak bkz. Quentin Skinner, *Machiavelli*, çev. Cemal Atila (İstanbul: Altın Kitaplar Yay., 2004), s. 57-64; Solmaz Zelyut, "Makyavelyen *Virtù*," *Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite*, yay.haz. Cemal Bâli Akal (Ankara: Dost Kitabevi Yay., 2012, ss. 51-62).

nu özetleyebilen bir formül sunma riski taşıyabilir. Modernite, böyle bir bakış açısından, rasyonalizm çağı olarak, örneğin, tabii hukuk, sözleşmeci kuram ya da egemenlik paradigmasının olumlanışı olarak görünecektir. Bu çalışmada ise tam tersini yapmaya, çeşitli alternatif modernitelerin, on altıncı yüzyılın başı ile on yedinci yüzyılın sonu arasında biçimlendirilmiş olan çeşitli politika, hukuk ve devlet anlayışlarının varlığını vurgulayarak, söz konusu dönemin çeşitliliğini ve karmaşıklığını ortaya koymaya çalıştık. Bu dönemde yalnızca bildiğimiz anlamda politikanın temellerinin atılmasıyla kalınmamış, birbirinden farklı ve karşıt kuramsal ve felsefi sistemler de karşı karşıya gelmiş; farklı modernite yaklaşımları ve politik-hukuki kategorilere ilişkin farklı formüller birbirleriyle çatışmaya girmiştir. Bu çerçevede Machiavelli ile bir karşılaştırmaya gitmek, bugün için elzem görünmektedir. Machiavelli-Spinoza ekseni; ilgi çekici teorik, politik ve hukuki kavramlar formüle etmenin yanı sıra birbirinden farklılaşan bu moderniteler arasındaki ilişkiyi tarihsel bir bakış açısından incelemek için de bizlere özgün ve verimli bir bakış açısı sağlar.

Bu kitap Machiavelli ve Spinoza'nın politik ve hukuki öğretileri arasında bir karşılaştırma sunar. Spinoza'nın, Machiavelli'nin mirasından neleri kabul ettiğini ve neleri reddettiğini anlamada ve incelemede yardımcı olur. Bu ilişki üzerine yapmış olduğum okuma, eksiksiz olma amacını taşımamaktadır. Dolayısıyla da ilerleyen sayfalarda bu iki düşünürün kuramsal ve felsefi sistemlerinin tümünün sunulmayacağını belirtmek gerekir. Machiavelli kozmolojisinin ya da Spinoza'nın teolojisinin yapısı gibi temel sorunsallar, yalnızca ikincil bir işlev görecek olup, tamamen karşılaştırma için seçilmiş kavramlarla bağlantıları bakımından konu edilecektir. Bu bağlamda, seçtiğimiz gerçekçilik, çatışma ve *multitudo* kavramları, aynı zamanda bu çalışmanın üç ana kısmını oluşturmaktadır. Söz konusu kavramlar, bir yandan iki düşünce sistemi

arasındaki benzerlik ve farklılıkları yorumlamak, diğer yandan Machiavelli-Spinoza ekseninin farklı zamanlarda ütopya, hikmet-i hükümet, mutlakıyetçilik ve yeni doğan liberalizm geleneklerine alternatif olarak sunduğu bir modernitenin zengin ve özgün unsurlarını tanımlamak üzere, temel kavramlar olarak ele alınmıştır.

Eleştirel yazında, özellikle de çatışma ve çokluk temalarına çok fazla önem verilmediği görülür. Machiavelli ile Spinoza arasındaki ilişkiyi irdeleyen çalışmalar da "etkin gerçeklik" meselesine odaklanmayı tercih etmiştir. Yorumcular analizlerini, *Politik İnceleme*'nin [*Tractatus Politicus*]* başında yer alan, Spinoza'nın filozoflara yönelik eleştirisinden yola çıkarak, iki düşünürün de politik düşüncede herhangi bir ütopik düzlemi reddettikleri fikri etrafında geliştirmiştir. Menzel, daha on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyılın başında Spinoza üzerine çalışmalarında[1] ve özellikle de Spinoza'nın Machiavelli ile ilişkisi üzerine kaleme aldığı makalesinde[2] bu noktayı yakalamıştır. Bu aynı zamanda,

---

* Benedictus de Spinoza, *Tractatus Politicus – Politik İnceleme*, çev. Murat Erşen (Ankara: Dost Kitabevi Yay., 2012, 3. Basım). *Politik İnceleme*'den yapılan alıntılarda söz konusu Türkçe çeviri esas alınmıştır. Bununla birlikte bazı kavramlar için farklı tercihler yapılmış, alıntıların bir bölümü İngilizce metne sadık kalmak adına yeniden çevrilmiştir.

1 A. Menzel, "Homo sui juris," Eine Studie zur Staatslehre Spinozas, *Zeitschrift für das- Privat- und öffentliche Recht*, 32 (1994), ss. 77-98; A. Menzel, "Sozialvertrag bei Spinoza," *Zeitschrift für das- Privat- und öffentliche Recht*, 34 (1907), ss. 451-460; A. Menzel, "Spinoza und das Völkerrecht," *Zeitschrift für das- Privat- und öffentliche Recht*, 2 (1908), ss.17-30; A. Menzel, "Beiträge zur Geschichte des Staatslehre," III, *Die Staatslehre Spinozas* (Viyana: Hölder-Pichler-Tempsky a.-g., 1929).

2 A. Menzel, "Machiavelli studien," *Gsrünhunts Zeitschrift für das Privat und Oeffentliches Recht der Gegenwart*, 29 (1902), ss. 566-577.

Maggiore[3], Ravà[4], Strauss[5], Signorile[6] ve Gallicet Calvetti[7] gibi, Spinoza'nın Machiavelli ile olan ilişkisini en ince ayrıntılarına kadar araştıran birçok Spinoza yorumcusu tarafından farklı üslup ve odak noktalarıyla geliştirilmiş olan bir konudur. Tüm bu okumalar, Spinoza düşüncesinin ütopya karşıtlığını ve söz konusu karşıtlıktaki Machiavelli etkisini vurgulamıştır. Özellikle, *Hükümdar*'ın [*Il Principe* ya da Latince başlığıyla *De Principatibus*]* XV. Bölüm'üne ilişkin bir okumanın, Spinoza'nın gerçekçilik formülasyonunda oynadığı role dikkat çekmişlerdir. Örneğin Gallicet Calvetti çalışmasında bu noktayı haklı bir şekilde vurgular; bununla birlikte Calvetti'nin tüm tartışmasını etkileyen ve böylelikle sınırlayan Spinozacılığa ilişkin genel kanısı, monografisinin rengini değiştirir. Calvetti hususi olarak Spinoza'nın metafizik ve etik sistemleri arasında temel bir çelişkinin bulunduğunu iddia eder. İnsanın tutkulardan özgürleşmesinin, her şeyin mutlak bir zorunluluğa göre meydana geldiği determinist bir sistem içinde düşünülemeyeceğini belirtir. Bu anlamda, determinist bir metafizik ile antropolojik bir gerçekçiliğin, Spinoza'nın tüm düşünce sistemini karakterize eden önemli bir *aporia*'nın koşullarını belirlediğini ifade eder. Calvetti için sorun, Spinoza'nın Makyavelist öğretileri kabul etmesinden ziyade, bu öğretilerin

3 G. Maggiore, "Due anniversari (Machiavelli e Spinoza)," *Critica fascista*, 5 (1927) ve yine aynı makale için G. Maggiore, *Un regime e un'epoca* (Milano: Treves, 1929), ss. 199-209.

4 A. Ravà, "Un contributo agli studi spinoziani: Spinoza e Machiavelli," *Studi filosofico-giuridici dedicati a G. Del Vecchio* (Modena: Modenese, 1931), C. II, ss. 299–313.

5 L. Strauss, *Spinoza's Critique of Religion* (New York: Schocken Books, 1965).

6 C. Signorile, *Politica e ragione*, C. I, *Spinoza e il primato della politica* (Padua: Marsilio,1970).

7 C. Gallicet Calvetti, *Spinoza lettore del Machiavelli* (Milano: Vita e Pensiero, 1972); C. Gallicet Calvetti, "Spinoza interprete del Principe," *Studi in onore di A. Chiari*, I (Brescia: Paideia, 1973).

* Niccolo Machiavelli, *Prens*, çev. Kemal Atakay (İstanbul: Can Yay., 2013, 2. Basım). *Hükümdar*'dan yapılan alıntılarda Atakay çevirisi esas alınmış olmakla birlikte, bazı kavramların çevirisinde değişiklik yapılmıştır.

Etika'da geliştirilen sistemin temelleri üzerine yerleştirilmesiyle ilgilidir. Gallicet Calvetti'nin tüm incelemesinin temelinde yatan bu eleştiri, Machiavelli'yle yapılacak herhangi bir karşılaştırmayı da sorunlu hale getirir.

Bir devletin onu oluşturan ilkelere geri dönmesi, yönetim biçimlerinin dönüştürülmesi ve halk ordusu gibi başka özel sorunlar da iki düşünüre yönelik çeşitli okumalarda ele alınmıştır. Bunlar Spinoza'nın Machiavelli'den aldığı ve eserlerinin genelinde açık bir şekilde tartıştığı konulardır. Carl Gebhardt, bu daha özgül konuların incelenmesiyle, iki düşünür arasında derinlemesine bir karşılaştırma yapılabileceğini belirtmiştir.[8] Buna rağmen söz konusu başlıklar ancak son zamanlarda ayrıntılı biçimde incelenmektedir. Örneğin Antonio Negri, bu iki düşünürün modern metafizikte alternatif bir akımın yaratılmasında oynadıkları rol üzerinde durur.[9] Laurent Bove, Spinozacı *conatus* kavramından yola çıkarak direniş ve çatışma temalarını geliştirebilmek için Machiavelli ve Spinoza arasındaki ilişkiye dikkat çeker.[10] Son olarak Vittorio Morfino, felsefi, politik ve hukuki modernite tarihinin bu kritik "kesiti"nin özgün ve ayrıntılı bir analizini ortaya koyarak, iki düşünür arasındaki "karşılaşma" üzerine en detaylı araştırmayı sunar.[11]

---

8 C. Gebhardt, "Supplementa. Kommentar zum Tractatus theologico-politicus. Kommentar zu den Adnotationes ad Tractatum-theologico-politicum. Kommentar zum Tractatus politicus. Einleitung zu den beiden Traktaten," Spinoza *Opera V. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt* (Heidelberg: Carl Winter, 1987).

9 A. Negri, *The Savage Anomaly. The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics* (Minneapolis, Oxford: University of Minnesota Press, 1991), [*Yaban Kuraldışılık. Spinoza Metafiziğinin ve Siyasetinin Gücü*, çev. Eylem Canaslan (İstanbul: Otonom Yay., 2005)].

10 L. Bove, *La stratégie du* conatus. *Affirmation et résistance chez Spinoza* (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1996); L. Bove, "Introduction," B. Spinoza, *Traité politique* (Paris: Librairie Générale Française, 2003), ss. 9-101.

11 V. Morfino, *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza-Machiavelli* (Milano:

Bu kitabın birinci kısmı gerçekçilik meselesine ayrılmıştır. Machiavelli düşüncesinin, politikanın gerçekçi bir kavrayışının formüle edilmesindeki önemi, yorumculardan büyük ölçüde kabul görmüştür. Fakat bu meselede, Spinoza düşüncesine daha az ilgi gösterilmiştir. Dolayısıyla çalışmamız, gerçekçilik konusunda iki düşünür arasındaki yakın bağları göstermeyi amaçlamaktadır: Spinoza'nın sisteminde tekil sonlu kiplerin varoluşuna ya da kipler ile Töz arasındaki ilişkiye uygulandığı haliyle ve aynı ölçüde, Machiavelli'nin düşüncesinde *virtù* ve talih ya da zorunluluk ve özgürlük arasındaki ilişkiye uygulandığı haliyle gerçekçilik. Zorunluluk ve fırsat meseleleri, özellikle her iki düşünürün de tabiatı bir bütün olarak ayırt eden zorunlulukla ilişkili olarak düşündükleri insan varoluşu anlayışı bakımından, aynı zamanda da erdemli/*virtuoso* eylemde bulunmanın ve etik yetkinleşmenin olanakları ve anlamları bakımından, buradaki incelememizde merkezi bir yere sahiptir. Bu şekilde, Machiavelli ve Spinoza'nın gerçekçiliğini belirleyen özellikler, düşünürlerin ontolojilerinden yola çıkarak belirlenebilir.

Çalışmamız metafizikten, duyguların "fiziğine" ve daha genel olarak Machiavelli ve Spinoza'nın insan tabiatı anlayışına doğru ilerleyecektir. Tüm diğer insani fenomenler gibi duyguların, insan tabiatının kusuru olarak değil de özelliği olarak yorumlanması zorunluluğu, Spinoza'nın geometrik yönteminden kaynaklanır. Benzer bir tavır, insana dair düşüncesini tarihsel anlatılardan olduğu kadar deneyimden de çıkaran Machiavelli'de de bulunur. Bunun yanında, Spinoza ve Machiavelli'nin politik düzlemde iktidarın muhafazası ideolojisine karşı çıktığını ve bu gücü, aşkın bir hikmet-i hükümet fikri yerine halk ve çokluğun içkin gücünde temellendirdiklerini göstermeye çalışacağız.

LED, 2002); V. Morfino, *Incursioni spinoziste* (Milano: Mimesis, 2002). Ayrıca bkz. H. Schettino, "Politica e *Imperium* en Maquiavelo y Spinoza," *Dianoia*, 47 (2002), ss. 37–56.

Kitabın ikinci kısmı politik ve toplumsal çatışma temasına değinir. Machiavelli düşüncesinde çatışmanın taşıdığı önem, yorumcular tarafından da teslim edilmekle beraber Spinoza'ya ilişkin okumalarda kavrama çok az önem verilir. İkinci kısımda amacım, çatışma kavramının, Machiavelli ve Spinoza'nın modernite yaklaşımını anlamanın en önemli anahtarlarından biri olduğunu göstermektir. Modernitede çatışma fenomeni, devletin gücünü ve egemenliğini tehdit eden bir "hayalet"i çağrıştırır. Dönemin başlıca düşünürleri, dengeleri altüst eden etkilerini savuşturma çabası içerisinde, çatışmayı (ister dini, ister sivil, isterse politik olsun) mahkûm etmişlerdir. Machiavelli ise aksine, teorisinde politik ve toplumsal çatışmalara olumlu bir değer biçer. Çatışmaya dair bu tarz bir yaklaşım Spinoza düşüncesinde daha az belirgindir; ancak tabiatta hiçbir şey bir kusur olarak düşünülemeyeceğine göre, Spinoza'nın sisteminde çatışmanın konumunun ne olduğunu sormamız anlamlıdır. Bu nedenle, tekrar etmemiz gerekirse, "kendisinden daha güçlü ve kuvvetlisi bulunmayan tekil hiçbir şeyin olmadığı", durmaksızın değişen bir dünyada direnişin ve hayatta kalma mücadelesinin rolünü açıklığa kavuşturmak gerekir.

Her iki düşünürün de insan tabiatı anlayışı tarihsel anlatılarla iç içe geçmiştir. Machiavelli ve Spinoza, bir direniş etiği ve felsefesi bağlamında çatışmanın rolünü ve etkilerini açıklamak üzere çeşitli tarihsel modellere başvururlar. Bu bakımdan incelemelerinde göz önünde bulundurdukları başlıca modeller, Kudüs ve Roma'dır. Bundan sonra, politik alandan ayrılıp hukuk felsefesinin alanına gireceğiz ve hukuka dair anlayışlarında politik çatışmanın işlevine ve önemine bakacağız. Bu alan, aynı zamanda en özgün ve ilgi çekici kuramsal mefhumların bazılarının doğduğu alandır. Machiavelli düşüncesinde çatışmanın, Spinoza düşüncesinde ise *conatus*'un ya da *indignatio*'nun rollerinin incelenmesiyle, hukuk ve politikaya ilişkin çatışmacı bir anlayışın bazı kuramsal öğelerine ışık tutmaya çalışacağız.

Üçüncü kısımda, "çokluluk" [*multiplicity*] kavramı ve politikanın "çoğulcu" ifadeleri, bir başka deyişle Machiavelli'nin *popolo* ve Spinoza'nın *multitudo* kavramları incelenmektedir. Halkın ve çokluğun gücünün siyasi bütünün gücüne içkin olduğu düşüncesine dayanarak Spinoza, Machiavelli'nin çoklu olanın tekil olana üstünlüğü görüşünü yineler. Hem ontolojik hem de politik düzlemde kendi varlığında sürüp gitmeye en uygun beden; en çeşitli, en zengin ve çok farklı yollardan etkilemeye/duygulandırmaya ve etkilenmeye/duygulanmaya en elverişli olan bedendir. Politikanın dilinde bu, hükümdarın karşısında halkın üstünlüğüne ve demokrasinin bütünüyle mutlak tek yönetim biçimi olarak olumlanmasına karşılık gelir. Ancak burada, geleneksel olarak yorumlandığı gibi demokrasinin diğerleri arasında herhangi bir yönetim biçimi olduğu kastedilmemektedir; demokrasi, içerisinde *libera multitudo*'nun çoklu ve karmaşık bedeninin kendi kendisini örgütlediği güç ve özgürlük politikasının özüdür.

Son bölümde ise, demokrasi konusunun Spinoza tarafından nasıl geliştirildiğinin yanı sıra, ondaki bilgelik kavramını ve çeşitli bilgi türlerini inceleyeceğiz. Bilgelik; insanı topluluğun geri kalanından yalıtan, onu toplumsal yaşamın daha olumsuz etkilerinden koruyan bireysel bir *virtù* değildir. Tam aksine, Spinoza'nın *scientia intuitiva** olarak adlandırdığı en yüksek bilgi türü, doğrudan, bireysel *virtù*'ların gelişmesine ve yetkinleşmesine en çok izin veren ortak yaşam biçimine, yani demokrasiye gönderme yapar.

Gerçekçilik, çatışma ve *multitudo*, bu iki felsefi ve politik sistem arasındaki karşılaşmanın önemini en etkili biçimde sorgulamamıza izin veren üç temadır. İleride göstereceğimiz üzere, Machiavelli ve Spinoza, modern politik düşüncenin kalbinde yatan bu temel kuramsal mefhumlara ilişkin oldukça özgün düşünceler ortaya koyarlar.

---

* Üçüncü bilgi türü olarak "sezgisel bilgi."

Birinci Kısım
Gerçekçilik

Giriş

Spinoza'nın eseri inanç için neyse, Machiavelli'nin Hükümdar*'ı da etik için odur. Spinoza inancın temellerini yıktı ve dinin ruhunun içini boşalttı; Machiavelli ise politikayı yozlaştırdı ve yararlı ahlaki öğretileri yok etmeyi görev edindi: Spinoza'nın yanılgıları sadece spekülasyona ilişkindi; ancak Machiavelli'nin yanılgılarının pratik etkileri oldu. Teologlar tehlike çanlarını çalıp, Spinoza'nın eserini şeklen reddederek ve saldırısı karşısında Tanrısallığı savunarak Spinoza'ya karşı savaş açmışken, Machiavelli'nin yakasına sadece ahlakçılar yapıştı. Ahlakçıların saldırısına ve metnin sunduğu tehlikeli öğretilere rağmen,* Hükümdar *günümüzde dahi siyaset kürsüsünde kendisine bir hayli yer bulabilmektedir. İşte bu noktada ben bu canavara karşı, yok etmek istediği insanlığı savunacağım, safsatanın ve suçun karşısına Akıl ve Adaleti koyma cüretini göstereceğim. Machiavelli'nin* Hükümdar*'ı hakkındaki düşüncelerimi bölüm bölüm yazmaya giriştim, böylelikle zehrin yanında, panzehiri hemen bulunabilecektir.*
Prusya Kralı II. Friedrich, Anti-Machiavelli

Machiavelli ve Spinoza'nın politik gerçekçiliğine ilişkin bir inceleme ciddi güçlükleri de beraberinde getirir. Örneğin, Machiavelli'nin metinleri bize tabiat ya da insan anlayışını sistematik bir biçimde sunmaz. Fakat her ne kadar açıkça bir metafizik ortaya koymasalar da, bu metinler ağırlıklı olarak

kullanılan politik savların yanında felsefi temalara da yer verir. Machiavelli düşüncesine ilişkin detaylı bir inceleme, bu kitabın amaçları arasında olmasa da, ilerleyen sayfalarda Machiavelli'nin politik düşüncesinin felsefi temelleri ortaya konmaya çalışılacaktır. Zira Machiavelli'nin gerçekçiliği öncelikle politik düşüncesi üzerinden geliştirilir. Eleştirel yazın, Floransalı Sekreter'in modern politik gerçekçiliğin üstatlarından biri olduğu gerçeğine büyük önem vermiştir. Benzer şekilde, özellikle politik düşünüşü göz önüne alındığında, gerçekçiliğin Spinoza'nın çalışmasının da ayırt edici bir özelliği olduğu belirtilir. Dolayısıyla bu temaya ilişkin bir araştırma, modernitenin kökenlerinin içinden şekillendiği kuramsal bir radikal "pota"nın ana hatlarını izlemeyi mümkün kılar.[1]

Fakat karşılaşacağımız ilk zorluk, "gerçekçiliğin" tam anlamıyla neyi ifade etiği sorusudur. Terim bir şekilde muğlaktır ve özellikle de araştıracağımız tarihsel dönem ve kültürel bağlam göz önünde bulundurulduğunda, şüphesiz çeşitli anlamlar ifade eder.[2] Başlangıç olarak kavrama ilişkin bir tanım verme-

1 Örneğin Louis Althusser, Machiavelli ve Spinoza'dan, "karşılaşma materyalizminin bir yeraltı akımı"nı oluşturan yazarlar olarak bahseder. Bkz. L. Althusser, "L'unique tradition matérialiste" *Lignes*, 18 (1993), ss. 71-119; L. Althusser, "The Underground Current of the Materialism of the Encounter," *Philosophy of the Encounter. Later Writings*, 1978-1987 (Londra: Verso, 2006). Antonio Negri ise, modern felsefeyi antagonist bir tarzda kat eden "lanetlenmiş" bir akımdan bahseder. Bkz. A. Negri, *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999). Benim makalem için bkz. "'Disputare' e 'combattere': Modi del conflitto nel pensiero politico di Niccolò Machiavelli," *Filosofia Politica*, 15 (2001), ss. 71-95. Bu makalede Machiavelli'deki çatışma temasını incelerken, bu tema açısından Spinoza'yla olası benzerliklerinin de araştırabileceğini ima etmiştim. Ayrıca bkz. F. Del Lucchese, "S'accoutumer à la diversité. Figures de la multitude chez Machiavel et Spinoza," *Multitudes*, 13 (2003), ss. 141-149.

2 Karşılaştırmak için bkz. P. P. Portinaro, *Il realismo politico* (Bari-Roma: Laterza, 1999).

ye çalışmak, oldukça zor olacağı gibi, her şekilde tatmin edici olmaktan da muhtemelen uzak olacaktır. Yine de, daha somut bir yaklaşımın izlenilmesiyle konunun kavranması kolaylaşır. Ne Machiavelli ne de Spinoza düşüncesi, eksiksiz ve tutarlı bir politik gerçekçilik paradigmasıyla ilişkilendirilebilir. Fakat her iki düşünürün de metinleri, bizleri gerçekçi bir bakış açısıyla politik temalara ilişkin somut bir yaklaşıma taşır. Dolayısıyla bu çerçevede, iki düşünürün eserlerinin özünde geliştirdikleri belirli savlara odaklanılacaktır. Böyle bir analiz için de özellikle işlevsel olduklarından ötürü şu temalar tercih edilmiştir: her iki düşünür tarafından ele alındıkları biçimleriyle devletle ilişkili olarak insan kavramı; talih ile *virtù*/erdem; zorunluluk ile rastlantı. Dolayısıyla çalışmamız, politik gerçekçiliğin tekanlamlı ve kesin bir tanımlamasını ortaya koymaz. Daha ziyade terim, yeri geldiğinde düşüncenin bu çok yönlü akışının parçası olarak geliştirilmiş birtakım belirli temalara göndermede bulunan bir kavram olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda, incelememiz iki yönde ilerleyecektir. Bir yandan politik gerçekçilik, Machiavelli ve Spinoza okuması için hermeneutik bir araç olarak hizmet edecektir. Diğer yandansa bu iki isim arasındaki ilişki, özellikle ortaya çıktığı politik biçim içerisinde, gerçekçiliğin anlamının incelenmesine ve geliştirilmesine imkân sağlayacaktır.

İki düşünürün konumları arasındaki analojilerin, felsefi sistemdeki bir ilk katmana varıncaya kadar geriye doğru izlenip izlenemeyeceğinin saptanması gerekir. Bu maksatla, çalışmanın birinci bölümü Machiavelli ve Spinoza ontolojisini, bu bağlamda iki düşünürün tabiat anlayışlarını, nedensellik düşüncesini ve zorunluluğun insan faaliyetlerindeki rolünü inceler. Spinoza'nın eserlerinde, doğrudan bir Machiavelli etkisini akla getiren benzerlikler açıklığa kavuşturulur ve belirlenir. Bu çift yönlü yaklaşım da, iki düşünürün paylaştığı gerçekçiliğin türünü ve ayırt edici özelliklerini daha kesin bir şekilde nite-

lendirmemize izin verecektir. Esasen karşımıza çıkacak olan şey, bizi, çevremizdeki olaylar ve bunları belirleyen zorunluluk üzerine, düş kırıklığına uğramış bir tefekkürden ziyade, *virtuoso* eyleme yönlendiren bir gerçekçilik türünün etkin ve etik açıdan güçlü karakteridir.

İkinci bölümün konusu, Machiavelli, Spinoza ve hikmet-i hükümet [*ragione di stato*] teorisi arasındaki ilişkidir. Bazı yorumcular Machiavelli'yi hikmet-i hükümet geleneğinin başlangıç noktası olarak değerlendirirken, bazıları da henüz bütünüyle modern olmayan bir politika anlayışına bağlı olduğu gerekçesiyle Machiavelli'yi bu geleneğin tamamen dışında konumlandırır. Aynı şey Spinoza için de söylenebilir; bu düşünce akımına tamamen yabancı olduğu ya da tersine, "cumhuriyetçi" bir hikmet-i hükümet savunucusu olarak değerlendirilerek akımın asli bir üyesi olduğu da iddia edilmiştir. Ancak göreceğimiz üzere, sorun bundan daha karmaşıktır. Aslında Machiavelli ve Spinoza, hikmet-i hükümet düşüncesi geleneği içinde yerini alacak olan temaları tartışmış ve derinlemesine incelemiştir. Sorunu bütün yönleriyle incelemek adına, söz konusu öğelerden bazıları (politika ve din arasındaki ilişki, riyakâr davranma konusu, anlaşmalara ve sözlere riayet ve son olarak ortak iyi ideolojisi gibi) göz önünde bulundurulacaktır. Böylelikle, gösterdikleri giderilemez farklılıkların da altını çizerek, bu düşünürlerin hikmet-i hükümet düşüncesiyle aralarındaki belirgin bağlantıları tanımlamayı amaçlıyoruz. Ancak bunu yapmamızın sebebi, Machiavelli ve Spinoza'nın, "daha az" ya da "daha çok" modern olması değil, aksine her ikisinin de, özellikleri itibariyle hem egemen felsefe geleneğinden hem de muhafazakâr hikmet-i hükümet söyleminden köklü biçimde farklılaşan özgün bir modernite anlayışının temsilcileri olmasıdır.

1. Bölüm
Gökyüzü, Güneş, Tabiat Olayları ve İnsanlar: Machiavelli ve Spinoza Gerçekçiliğinde Zorunluluk ve Fırsat

Etika'nın nihai hedefi, insanın özgürlüğünü geliştirecek koşul üzerine düşünmektir. Spinoza, insan için özgürleşmeye giden yolu tutmanın mümkün, hatta zorunlu olduğuna inanır; bu yolu gitmek kolay değildir ve (*Etika*'nın V. Bölüm'ünün son cümlesindeki ifadeyi kullanırsak) bu deneyim tüm mükemmel şeyler gibi nadir olduğu kadar güçtür de. Gerçekten de V. Bölüm'de metafizik ve gerçekçilik, Spinoza felsefesinin en özgün yönlerinin bazılarını ortaya çıkararak iç içe geçer. Söz konusu bölümde hiçbir yeni tanıma yer verilmez; bu, özgürlük temasının önceki bölümlerde hâlihazırda kullanılan kavramlarla ele alınması gerektiğine işaret eder. Fakat yine de öncülleri açıklama ve sorgulamayı doğrudan, insan özgürlüğünün bir imkânına ve herhangi bir aşkın bilgelik üzerinde temellenmeyen koşullara yöneltme işlevi gören iki aksiyomla karşılaşırız. 1. Aksiyom, "aynı öznede eğer iki karşıt eylem harekete geçirilirse, bu eylemler karşıt olmaktan çıkıncaya kadar her ikisinde ya da sadece birinde zorunlu olarak bir değişim gerçekleşmesi gerektiğini" ifade eder. 2. Aksiyom'a göre ise "özü, nedeninin

özü ile açıklandığı ya da tanımlandığı sürece, bir etkinin gücü nedeninin gücü ile tanımlanır."

1. Aksiyom, değişim ve derece bakımından insanın etik eylemine ilişkin bir kavrayışı temellendirir. Bireyler, başlarına gelen şeylere istinaden karşıt duygular (tutkular ya da duygular) yaşar; değişim ise güçlerindeki artış ya da azalıştadır. Bu da bir derece meselesidir; zira söz konusu olan köleliğin olağan durumunun, olağanüstü ve her şeyden önce belirli bir özgürlük durumuna ulaşmak üzere aşılması değildir. Özgür insan da yine bir insandır ve bu haliyle kuruluşu bakımından duygular tarafından "kat edilmiştir" [*traversed*].[1] IV. Bölüm'de verilen insanın duygusal durumuna ilişkin gerçekçi açıklamanın ötesine geçecek kesin bir kopuş söz konusu değildir. Her şey derece derece ve geçici bir uyum aracılığıyla, neşe ve kederde, dolayısıyla da güçte [*potentia*] bir artış ya da azalış olarak, "daha fazla" ya da "daha az" terimleriyle gerçekleşir. Tüm mekanizmayı nedensel bir mantığa götüren 2. Aksiyom'un bağlandığı yer de burasıdır. Etkinin [*effectus*] gücü yalnızca kendi nedeninin [*causa*] gücü ile tanımlanabilir. Bir şeyin *potentia*'sını, kipleri ve eylemleri karakterize eden nedensel bağıntıdan bağımsız olarak kavramak mümkün değildir. Dolayısıyla önceki sayfalarda bahsedilen gerçekçiliği, ne özgürlüğe giden yol ne de insanın ve onun duygusal durumunun tanımı aşabilir. Bu tür bir gerçekçilik varlığını sürdürür ve tüm bir etik özgürleşme projesine aktarılır.

Machiavelli'nin Spinoza ontolojisinin kuruluşundaki etkisi zorunluluk, ihtiyat ve *virtù* kavramları aracılığıyla açığa kavuşur. Machiavelli için zorunluluk, politik eylemin temel taşıdır: öncelikle klasik *phronesis* kavramından tamamen farklı bir konumda yer alan ihtiyatın [*prudence*] zorunlulu-

1 Burada P. Cristofolini'nin nefis çevirisi ve özellikle de "analitik kavram dizini" esas alınmıştır; bkz. Baruch Spinoza, "Giriş," *Trattato Politico* (Pisa: ETS, 1999), ss. 241vd.

ğu; ama özellikle de talihin [*fortuna*] sürekli yolumuza çıkardığı engellere karşı etkin direniş olarak anlaşılan *virtù*'nun zorunluluğu. Machiavelli çalışmasını, eskilerin *virtù*'sunun taklit edilebilme olanağı üzerine temellendirir. *Konuşmalar* [*Discorsi sopra la prima deca di Tito livio*]* "antik çağlara" soyut övgüler düzmekte elini çabuk tutan insanların, tarihin bize bıraktığı *virtù* örneklerini taklit etmediği gözlemiyle başlar. Şimdi için fazlasıyla yararlı olabilecek ve ihtiyaç duyulan eskideki devletlerin ve devlet adamlarının öğretileri göz ardı edilirken, sırf antik döneme ait olduğu için bir heykel parçası hayranlık uyandırabilmekte ve "yüksek bir fiyata" satın alınabilmektedir.[2]

Söz konusu taklit düşüncesi köklerini belli bir tabiat anlayışında, özellikle insan tabiatına ilişkin bir anlayışta bulmaktadır. Machiavelli eskilerin örneklerinin izlenilmesinin mümkün olduğunu belirtir, zira insanlar değişmemiştir; geçmişte olduklarından daha farklı değildirler. Tarihsel koşullar gibi pratik şeyler de değişmiştir; ancak bu, tarihin "hakiki bilgisi"ne sahip olan ve bunun "tadına varmak" isteyen hiç kimsenin eskileri taklit etmesini engellemez. Bununla birlikte, Machiavelli'nin *Konuşmalar*'da ifade etmeye devam ettiği üzere taklit, "sanki gökyüzünün, güneşin, tabiat olaylarının ve insanların hareketleri, düzenleri ve kudretleri daha önce olduklarından farklı hale gelmiş gibi", zor hatta imkânsız olarak

---

* Niccolo Machiavelli, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, çev. Alev Tolga (İstanbul: Say Yay., 2009); *Siyaset Üzerine Konuşmalar*, çev. Hakan Zengin (İstanbul: Dergâh Yay., 2008). *Konuşmalar*'dan yapılan alıntıların çevirisinde iki Türkçe çeviri de göz önünde bulundurulmuştur.

2 *The Discourses* [*Konuşmalar*], I, Sunuş. Machiavelli'nin taklit kuramı için bkz. R. Polin, "Platon et Aristote dans la pensée politique et juridique au XVIe siècle: les régimes politiques et l'imitation des anciens chez Machiavel," *Platon et Aristòte à la Renaissance* (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1976), ss. 155-162; yakın tarihli bir çalışma olarak L. Gerbier, "La réception paradoxale de la philosophie politique antique chez Machiavel," *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 2 (2002), ss. 228-254.

değerlendirilmektedir.[3] Dolayısıyla, geçmişin taklit edilmesi Machiavelli için salt retoriksel bir tedbir olmadığı gibi izlenilecek ve öykünülecek soyut bir model de değildir. Machiavelli çağdaş zamanlarla hiçbir bağı olmayan ilmi bilgiyi destekliyor değildir. İnsanların "hareket, düzen ve kudreti"ndeki bu değişmezlik sebebiyle, eski çağlar aslında bize oldukça yakındır: "O halde kimse, başkalarının başardıklarını başarmak konusunda umudunu yitirmemeli. Zira önsözde belirtmiş olduğum üzere, insanlar her zaman aynı kalan bir düzene göre doğar, yaşar ve ölürler."[4] Gerçekliğin yapısında bulduğumuz sabitler ve düzenlilikler, dikkatli bir tarih okumasıyla *virtuoso* eyleme hizmet eden bilgiye dönüştürülebilirler. Eskilerin tarihini deşifre ettiğimizde ilk olarak onları taklit etme, başarılarının kaynağına inme olanağını kavrarız. Fakat bu aynı zamanda, aynı hatalara düşme ihtimalini de beraberinde getirir. Peki, eskileri taklit imkânı, politik ve ontolojik gerçekçiliğe ilişkin sorgulamamıza nasıl yardımcı olabilir?[5]

---

3 *The Discourses,* I, Giriş, ss. 98–99.

4 A.g.y., I.11, s 142.

5 Laurent Bove, Spinoza'nın Machiavelli'yi okumasının kendi felsefesi ve ontolojisi üzerindeki etkilerini tanımlamak için ontolojik gerçekçilik ifadesine başvurur. İki düşünür de, sonlu kiplerin ve özellikle insanın tanımlanmasında "polemolojik" bir bakış açısını paylaşır. Savaş düzleminin merkezinde, varoluş mücadelesinde hakiki bir stratejinin ihtiyacını hatırlatan *conatus* kavramını buluruz. *Conatus* bu bağlamda, kuvvet ilişkilerinin zorunluluğu anlayışını politik eylem düzlemine bağlayan "yaşamsal ve içkin" bir öğedir. Politik boyutun gerçekçiliğini, daha kapsamlı bir ontolojik insan yaklaşımına, genel olarak da bir bütün olarak tabiat yaklaşımına bağladığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla "ontolojik gerçekçilik" bir tür *virtù* ihtiyacını belirtir. *Virtù* burada muhafazakâr bir ihtiyatlılık olarak, yaşamdaki istenmeyen koşullara bir tepki olarak değil, her bireyin eyleme gücünü (*potentia*) olumlayan etkin, "upuygun" bir stratejik öğe olarak düşünülür. O halde söz konusu olan bir ihtiyat gösterme sanatı değil, hakiki bir etik ve stratejik projedir. Bove, Machiavelli okuması aracılığıyla Spinoza'nın, kendi gerçekçilik anlayışı içinde ontolojik düzlemi, politik düzlemle birleştirebildiğini ileri sürmektedir. L. Bove, "Le réalisme ontologique de la durée chez Spinoza

İlerlemeden önce, tarihi taklit etme imkânına ilişkin, katı ve erekselci bir tarihsel evrim modelini temel alan indirgemeci bir yorumu yolumuzdan temizlemek yararlı olabilir.[6] Örneğin, *Konuşmalar* I. Kitap 39. Bölüm'de Machiavelli şöyle der:

> Bugünü geçmişle karşılaştırdığımızda, tüm kentlerde ve tüm halklarda aynı arzular ve aynı tutkuların var olduğu ve her zaman da böyle olmuş olduğu kolaylıkla görülecektir. Bu sebeple tarihi itinayla inceleyen kişi, herhangi bir ülkenin geleceğini kolaylıkla öngörebilir. Geçmiş dönemlerde kullanılmış olan çözümleri uygulayabilir ya da daha önceden kullanılmış herhangi bir çözüm bulamadığında, olayların benzerliğinden yararlanarak yenilerini tasarlayabilir. Fakat böyle okumalar ihmal edildiği, okunan anlaşılmadığı ya da anlaşılsa bile yönetenler tarafından pratikte uygulanmadığı sürece, sonuç olarak benzer sıkıntılar her çağda ortaya çıkar.[7]

Tarih geçmişten geleceğe incelenir ve öngörülürken süreklilik saf dışı bırakılamaz. O halde, insan duygularındaki değişmezliğin zorunlu olarak olayların benzerliği sonucunu doğurduğu ileri sürülebilir mi? Ve bu benzerlik, tarihi anlayan

---

lecteur de Machiavel," *Préparer l'Agrégation et le CAPES de philosophie*, I, (Midi-Pyrénées: Ellipses/CRDP, 1998), ss. 91-105.

6 Bu, Parel'in çalışmasının temel konusudur; bkz. A. Parel, *The Machiavellian Cosmos* (New Haven, Londra: Yale University Press, 1992). Parel, Machiavelli'ye göre taklidin, (dönemin astrolojik teorilerinden oldukça etkilenmiş olan, pre-modern bir kozmoloji ve antropoloji görüşü doğrultusunda) yıldızların ve gezegenlerin insan ilişkilerinin seyri üzerindeki nedensel eylemi tarafından mümkün kılındığını ileri sürer. Fakat Machiavelli'nin "nedensel" kavramı, Parel'in göndermede bulunduğu katı astrolojik çerçeveden kesinlikle uzak görünmektedir. Machiavelli'nin, döneminin çağdaş kozmolojik kültürüyle ilişkisi üzerine bkz. L. Zanzi, *I "segni" della natura e i "paradigmi" della storia, il metodo di Machiavelli. Ricerche sulla logica scientifica degli "umanisti" tra medicina e storiografia* (Manduria: Lacaita, 1981); E. Garin, *Machiavelli fra politica e storia* (Torino: Einaudi, 1993); L. Gerbier, *Histoire, médecine et politique. Les figures du temps dans* Le Prince *et les* Discours *de Machiavel*, doktora tezi (Tours: Université de Tours, 1999).

7 *The Discourses*, I.39. Ayrıca bkz. A.g.y., III.43.

ve vakıf olanlara, tüm olası "sıkıntıları" önlemeleri için olanak sağlayacak kadar dikkate değer midir?

Machiavelli'nin önermiş olduğu okuma ve öngörü, birbirine bağlı katı bir olaylar zinciri doğrultusunda yönlendirilen ve önceden tayin edilen bir tarih anlayışından uzaktır. Machiavelli'nin taklit kuramı, daha ziyade, onun *virtù* ve talih anlayışından etkilenmiştir. Bilhassa bu yönden, Machiavelli tarihsel olumsallık düşüncesini dışarıda bırakmış gibi görünür. Her ne kadar insanlar aksinin doğru olduğuna dair bir algıya sahip olsa da, olaylar rastlantılar tarafından yönetilmez. Olayların gelişimi zorunluluk tarafından şekillendirilir ve bu bağlamda zorunluluk, esasen fırsat [*occasione*] olarak anlaşılan bir talih kavramı için zemin hazırlar.[8] Belirsiz bir seçenek olarak, her türlü nedensellikten kurtulmuş olan olumsallık düşüncesine karşı, Machiavelli talih formülüyle çok farklı bir tarihsel gerçeklik anlayışı öne sürer. Bu yapıda, iki olası çıkış yolu arasındaki seçenek, her zaman *virtù*'nun, daha doğrusu olayların gelişimini tayin etmek üzere mücadele veren kurulu güçler [*potentia*] anlamına gelen eylem halindeki *virtù*'ların rekabetiyle belirlenir.

Örneğin, *Konuşmalar*'ın II. Kitap 1. Bölüm'ünde klasik bir sorun tartışmaya açılır: Roma'nın büyüklüğünde talihin mi yoksa *virtù*'nun mu rolü daha fazladır?[9] Bölümün hemen başında "oldukça etkili bir yazar" olan Plutarkhos ile Machiavelli'ye en yakın isim Livius'un görüşlerine yer verilir. Her ikisi de Roma'nın ulaştığı görkemde en büyük payın talihe ait olduğunu öne sürmüştür. Örneğin bu iki yazarın anlatılarında *virtù* hiçbir zaman tek başına karşımıza çıkmaz, talih daima ona eşlik eder. Romalılar talihe "başka herhangi bir tanrı"ya ada-

8 Modern çağda talih konusu üzerine bkz. G. Nicoletti, "Caso-causa o fortuna nel machiavellismo," *Il tema della Fortuna nella Letteratura francese e italiana del Rinascimento. Studi in memoria di Enzo Giudici* (Firenze: Leo S. Olschki, 1990), ss. 343–353.

9 *The Discourses,* II.1.

dıklarından daha çok tapınak adamışlardır. Fakat Machiavelli burada söz konusu argümanı tersine çevirip aksini ileri sürer. Askeri zaferler ordunun *virtù*'sundan ileri gelirken, yasa koyucuların *virtù*'su bu kazanımların korunmasına hizmet etmiştir. Ve talihin ön plana çıktığı yerde, *Konuşmalar*'ın yazarı, Roma kentinin düzenlenişini ve sahip olduğu *virtù*'yu görmek için daha dikkatle ve daha derine bakmak gerektiğini ekler. Örneğin, "Roma'nın sahip olduğu talihe... Romalıların yöntemlerini taklit etmesi ve aynı *virtù*'yu taşıması gereken tüm yöneticiler sahip olabilir."[10]

Ancak bu, talihin insan ilişkilerinde hiçbir rolü olmadığı ya da *virtù*'nun soluk bir gölgesi olduğu anlamına gelmez. İfade edilen şey daha ziyade, talihin, *virtù*'yu sınamak için doğan fırsat içinde şekillendiğidir. Machiavelli, örneğin Roma politik tarihi gibi farklı tarihçelerin bilgisinin ve idrakının, çağdaş hükümdarların *virtù*'sunu, talihin karşıt gücünü ortadan kaldıracak kadar güçlendirebildiğini iddia etmez. *Virtù* ile talih kuvvetlerinin ikisi de güç bakımından etkilerini gösterir. Bununla birlikte gerçekçi bir şekilde, bu karşıt kuvvetler, her zaman ve her şekilde mümkün olmasa dahi, *virtù*'nun değerlendirebileceği ve değerlendirmesi gereken fırsat içinde çarpışır. Roma uygun fırsatı yakalamamış olsaydı, eğer bir seferde tek bir güçsüz düşman yerine birçok düşmanla savaşmış olsaydı, *virtù*'su kısa süre içinde yerini talihe bırakmış olacaktı. Böyle bir yorum, bizi günlük olaylarda göründüğü biçimiyle olumsallığın anlamını yeniden düşünmeye yönlendirir. Talih, tek dayanağı kendi olup hiçbir şekilde insan ilişkilerinden kaynaklanmayan, dolayısıyla da belirli bir mantığa göre değil keyfine göre hüküm süren bağımsız bir kuvvet olarak değerlendirilemez. Kastedilen bütünüyle tersidir. Talih, *virtù*'nun ya gerçeğe uygun olarak kavradığı ve bu nedenle ona hâkim olabildiği ya da farkına varamadığı ve bu nedenle de elinden kaçmasına izin verdiği bir fırsattır.

---

10 A.g.y.

Fırsatın konu edilmesiyle, sorunsalı tartışmak için başvurulan geleneksel terimler önemli ölçüde değişir. İnsan ilişkilerinde talihin *virtù*'dan daha çok etkisi olduğunu ya da aksini ileri sürmenin artık anlamı kalmaz. Biri onu yakalamaya hazır olmadığı sürece sunulan fırsat beyhude iken, bir talih-fırsat olmadığı sürece de *virtù* ifade edilemez. Olaylar sadece *virtù* ile fırsat arasındaki karşılaşmalarda (ya da kaçırılmış karşılaşmalarda) meydana gelir ki bu bizi kör bir kuvvet olarak olumsallıkları ya da başka bir deyişle, mantıktan tamamen yoksun anlaşılmaz olayları üreten bir talih tasvirinden kurtarır.[11] Bu bağlamda, nedensellik fikri dahi Machiavelli metinlerinde değişmezliğin bütün görünümlerini dağıtan ve erekçi bir tarihsel gelişim modeline bağlanmayan belirli bir bakış açısı halini alır.[12]

Bu da bizi oldukça ilginç başka bir noktaya, yatkınlık konusuna getirir. Dünya olayları birbirinden farklı ve kontrol edilemez olduğundan, *virtù*, özellikle olayların çok yönlü çeşitliliğine ayak uydurma becerisi, onları takip etme ve etkin bir şekilde onlara uyma kapasitesi olarak uygulanır ki böylelikle de onların yıkıcı etkilerinden kaçınılır. Meşhur azgın ırmak metaforu da bu bakış açısıyla, talihin kör işlemleri karşısında eylemin özgürlüğü sorununun kuşkucu herhangi bir yorumundan sakınarak okunmalıdır. Pek çokları insan müdahalesine alan bırakmaksızın Tanrı'nın ve talihin dünyayı yönettiğine inanmaktadır. Tabii fenomenlerin çeşitliliği, bunların öngörülemez ve yıkıcı tabiatları, dengeyi, insanın mutlak olarak rastlantısal varoluşu lehine değiştirir görünür. Yine de Machiavelli şu şekilde devam eder:

11 Bu nedenle olumsallık yerine, bir konjonktür felsefesi üzerine düşünmeye başlamamız gerekir. Machiavelli'nin eserine ilişkin yaptığı etkileyici yorumda Althusser'in karşılaşmaya atfettiği önemli rol, bu bakış açısından anlaşıldığı üzere, oldukça anlamlıdır. Bkz. L. Althusser, *Sul materialismo aleatorio* (Milano: Unicopli, 2000).

12 Atomculuktan türetilen bu nedensellik kavramıyla ilgili olarak bkz. F. Del Lucchese, "'Quando altri non ci insegnasse, che la necessità c'insegni': Strategie della virtù tra necessità e libertà in Machiavelli," *Quaderni materialisti*, 1 (2002), ss. 41-67.

> özgür irademizin yok olmaması için, talihin eylemlerimizin yarısına hükmettiğine, ancak kabaca diğer yarısının ya da yarısına yakınının yönetimini bize bıraktığına inanmak istiyorum. Talihi, coştuğunda ovaları basan, ağaçları ve binaları yıkan, toprağı bir yerden alıp başka bir yere götüren şu azgın ırmaklardan birine benzetiyorum. Herhangi bir şekilde durdurulması mümkün olmadığından herkes ondan kaçar, herkes öfkesine boyun eğer. Fakat bu, ırmak taşkın olmadığı zaman insanların bentler ya da setler vasıtasıyla tedbir alamayacakları anlamına gelmez. Böylece gelecek sefer sular yükseldiğinde ırmak taşmayacak, taşarsa da kuvveti bu kadar kontrol edilemez veya zarar verici olmayacaktır.[13]

Eylemlerimizin yarısının belirleyicisinin talih olması, diğer yarısının ise gücümüz dâhilinde olması şuna işaret eder: Elverişli bir *virtù* söz konusu değilse ve fırsat kaçırılmışsa *hiçbir* eylem bizim elimizde değildir; *virtù* hazırlıklıysa ve fırsat yakalanmışsa, *her bir* eylemimizin gücümüz dâhilinde olduğu ifade edilmektedir. Bu çözümde kuşkucu bir şey yoktur; bu daha ziyade radikal bir gerçekçiliğin ifadesidir *Virtù* ancak bir fırsatla ilişkili olduğu zaman ölçülebilirdir; buna karşılık fırsat da sadece *virtù*'nun karşılaşma için ne kadar hazırlıklı olduğuna bağlı olarak olumlu ya da olumsuz değerlendirilebilir. Bu açıdan yatkınlık, askeri türden bir pratiğe ve taktiklere işaret eder. Nasıl ki askerler savaş alanında harekete geçmeye hazırdır, aynı şekilde fırsatı yakalamak için de hazırlanılır ya da mevzilenilir. Askerler güneşi ve rüzgârı arkalarına alacak şekilde en iyi ve en güvenilir bölgelere konuşlanır, avantajlı bir konumda hazırlıklı bir şekilde bekleyerek ve cephanelerini de boşa harcamadan düşmanlarını gafil avlarlar. Her türden değişikliğin ve zarar verme potansiyeline sahip her gelişmenin üstesinden gelmeye hazır olmak için, bugünde ve gelecekte, her zaman her durumda *virtù* savaşmak zorundadır: "...her gün şaşırtıcı kazançların elde edildiğini ve şaşırtıcı kayıpların mey-

13 *The Prince,* XXV, s. 85 [Niccolò Machiavelli, *Prens*, çev. Kemal Atakay (İstanbul: Can Yay. 2013, 2. Basım)].

dana geldiğini görmekteyiz. Çünkü insanların çok az *virtù*'ya sahip olduğu yerde talih gücünü sergiler ve talihin değişkenliğinden ötürü devletler ve hükümetler sık sık değişir."[14]

Peki, insan eylemi bakımından bu neyi ifade eder? Talihin şiddetli saldırılarıyla baş edebilenlerin yalnızca tarihe bütünüyle aşina olan bilge kimseler, geri kalanlarınsa onun tahrip edici etkilerinden zarar görmeye mahkûm olduğunu mu düşünmemiz gerekir? Bu tür bir öğretiye uygun düşen çok az bilge insan vardır. Tam tersine, Machiavelli sadece bilginler ya da bilge kimseler için bir etik önerisinde bulunmaz; daha ziyade fırsatın nasıl yakalanacağını bilenlere, onu yakalamaya muktedir olan ve her şeyden öte bunu isteyenlere dönük, politik eyleme ilişkin pratik ve stratejik bir prensip önermektedir.[15] *Virtù* fırsatla uyum içinde olmadığı, "tekil konjonktür" uygun olmadığı sürece eylem başarıyla geliştirilemez.[16]

Bununla birlikte, ki önemli olan husus da budur, hiç kimse talihin "ereğini" bilmez. Bu çerçevede "erek", üstün, sırrına erişilemez bir kader gibi, içerisinde önceden belirlenmiş ya da teleolojik hiçbir şey barındırmaz. Burada bahsettiğimiz, *virtù*'nun kendisini içinde sınayabildiği ve sınaması gerektiği, açık bir şekilde kimsenin bilmediği koşullardır. İşte Machiavelli'nin her

---

14 *The Discourses,* II.30.

15 A.g.y., II.29.

16 Bkz. L. Althusser, *Machiavelli and Us* (Londra: Verso, 1999), s. 36 ["Machiavelli ve Biz," *İki Filozof: Machiavelli – Feuerbach*, çev. Alp Tümertekin (İstanbul: İthaki Yay., 2010)]: "Konjonktür kavramı üzerine düşünen ve kavramı soyut ve sistematik bir düşünüm nesnesi haline getiren ilk düşünür olmasa da, Machiavelli'nin ilk konjonktür teorisyeni olduğunu ya da en azından tutarlı (ısrarla ve son derece derinlemesine) bir şekilde konjonktür *içinde*, yani rastlantısal, tekil bir durum kavramı içinde düşünen ilk düşünür olduğunu ileri sürmekte bir sakınca yoktur. Peki, *konjonktür içinde düşünmek* ne anlama gelir? Politik bir sorunu konjonktür kategorisi içinde düşünmek neyi ifade eder? Öncelikli olarak, tüm belirlenimleri, var olan tüm somut *koşulları* hesaba katmak, bunların dökümünü yapmak ve detaylı bir şekilde analiz ederek tüm bunları birbirleriyle karşılaştırmak anlamına gelir."

türlü kuşkucu yoruma tamamıyla yabancı olan önerisi tam da bu noktada devreye girer. Önceden yönünü kestiremediğimiz talihin "öfke"siyle karşı karşıya kalındığında, meydana gelecek az çok yıkıcı etkilerini oturup beklemek söz konusu değildir. Bunun yerine, tam da talih "dolaylı ve bilinmez yollar"dan hareket ettiği için bize hiçbir zaman vazgeçmememiz, umudu kesmememiz gerektiği hatırlatılır. Bu da "konjonktür" bakımından düşünmeyi gerektiren şeyin ta kendisidir.

Dolayısıyla Machiavelli bize hiçbir zaman vazgeçmememizi, bir şekilde Talih'in seyri *sanki* tamamen olumsalmış *gibi*, her koşulda zorunlu olarak bizim için bilinmez kalan nedenlere bağlı değilmiş gibi düşünmemizi öğütler. Tabiatı bir bütün olarak ayırt eden mutlak evrensel zorunluluğun parçası olarak kişinin "kendi" tekil zorunluluğu çerçevesinde ve bu çerçeveden başlayarak düşünmeye başlamasını önerir. Şüphesiz *virtù*'yu güçlendirecek ya da uygun bir fırsat için daha iyi koşulları yaratacak olan umut değildir. Yine de *virtù*'nun, belirdiği anda fırsatı kaçırmaması için daima hazır olması gerekir. Bu bize *Konuşmalar*'ın yazarının ne tür bir umuttan bahsettiğine dair bir fikir verir: Söz konusu olan ne güven duyulan ilahi bir takdirdir, ne de olayların, insanlar ve *virtù*'ları "yararına" yaratıldığı bir tür erekçiliktir.[17]

Umut, bir fırsatın doğabileceğine ilişkin hep mevcut olan olasılığa daimi dikkat anlamına gelir. Olumsal olan, *sanki* olayların seyri içinde hep zaten mevcut olmuş *gibi,* düşünmek ve buna göre hareket etmek gerekir. Bu gerçekçilik tasarımında ne düş kırıklığına ne de boyun eğmeye yer vardır. Hiçbir zaman kesin gözüyle bakmamak gerekse de, fırsat ile *virtù* arasındaki karşılaşma her zaman mümkündür; "hiçbir zaman vazgeçme"

17 Parel, *The Machiavellian Cosmos*'da karşıt bir fikir öne sürer. Parel'e göre, Machiavelli'nin eserlerinde açıkça tanımlanan bir ilahi takdir kavramı bulunmaktadır ve bu kavram Floransa'nın kültürel atmosferinden ve özellikle de Marsilio Ficino'nun Yeni-Platonculuk okulundan miras alınmıştır.

sözü de bu olanağın farkında olmanın gerçekçi bir ifadesidir. Evrensel zorunluluğun etkin parçaları olarak bireysel yaşam ve *virtù*, bu konjonktürün gerçekleştirilmesi adına katkıda bulunurlar: Zorunluluğa "katlanılır", ama aynı zamanda zorunluluk konjonktür içinde idrak edilir, hayata geçirilir ve üretilir. Bu nedenle Machiavelli'nin gerçekçiliği, araçlarımız ve içerisinde eylediğimiz gerçekliğin çerçevesi hakkında bir farkındalığın yanı sıra, zihnin gücünü geliştirmeyi, sebatı ve dayanıklılığı telkin etmeyi amaçlar. Dolayısıyla da, insanı talihin her türünden koruyan temel bir manevi özün, işler kötüye gittiğinde sığınabileceği manevi bir kalenin mevcut olduğu düşüncesine dayanan Stoacı anlayış ile Machiavelli düşüncesi arasında herhangi bir benzerlik bulunmaz.

Aksine Machiavelli'nin yaklaşımı, bir fırsatla başarılı bir şekilde karşılaşabilmenin ancak *virtuoso* eylemle gerçekleşebileceğine yönelik farkındalıktan kaynaklanan istencin sebatına dayanır. Fırsatla karşı karşıya kalmadığı sürece *virtù* asla kendini göstermez; fakat bu karşılaşma, gerçek olanın bitmek bilmez iniş çıkışları boyunca sürekli olarak ortaya çıkabilen bir olaydır. İşte bu sebeptendir ki dünya hakkında bilgi Machiavelli için giderek önem kazanır: Dünyanın değişkenliğinin ve "habisliğinin" bilgisi bir yanda, bu manzara karşısında istencin sebatı diğer yandadır, "hiçbir zaman vazgeçmemek" böylece önemli hale gelir.[18]

Makyavelist *virtù* için gereken istencin sebatı, Stoacı anlayıştan önemli ölçüde ayrılır. Talihin değişimlerinden kaçınılabilecek korunaklı bir "yer" garantisi yoktur. Aksine, bu yaklaşım, tam da talihin erişemediği hiçbir şeyin olmadığı için, hiçbir *virtù*'nun mutlak ya da aşkın olarak değerlendirilemeyeceğinin farkında olmayı içerir. Aksi bir yanılsama ise bizi güvende olduğumuza inanmaya ya da tam tersine çaresiz bir şekilde kaybolmuş hissetmeye götürür. Her ne kadar bu tarz

18 Ayrıca bkz. *The Discourses*, III.31.

bir *virtù* mutlak olmasa da insanın biricik özüne aittir ve insan için temel bir dayanaktır. Bu temel *virtù* talihin değişimlerinden bütünüyle kaçamasa da belli bir ölçüde istikrarı koruyabilir. Varlığımızı sürdürebilmemiz için yeterli olup olmadığından bağımsız olarak, sahip olduğumuz tek silah ve tam olarak bize ait olan tek şey budur. Bu gözlem de yine, güçlü bir etik ve politik proje düşüncesine sıkıca bağlı bir gerçekçiliğin işaretidir. *Virtuoso* hükümdarın tek şansı, kendisini kendi *virtù*'sunda temellendirmesidir. Kendini doğru zamanda ortaya koyup koyamayacağının bir garantisi olmadığından, güzel bir kadere ya da bir fırsatın çıkacağına güvenmek ya da umut bağlamak anlamsızdır.

Şimdi de dikkatimizi Spinoza'ya yöneltebiliriz. Zorunluluk ve nedensellik Spinoza metinlerinde öncelikli olarak *conatus*, erdem ve güç kavramları aracılığıyla ifade edilmektedir. Bu nedenle incelememizi doğrudan metafizik ve ontolojiye bağlanan metinlere dayandıracağız. Spinoza düşüncesinde, tabiatı bir bütün olarak ayırt ettiği şekliyle, zorunluluğun anlamını kavrayabilmek için nedensellik ilişkisinden başlamamız gerekir. Neden ile etki arasındaki bağıntı, stratejik değeri *Etika* içindeki konumuyla da doğrulanan mutlak bir zorunluluk ilkesi tarafından belirlenir. Nedensellik zincirinin tanımlanması metnin hemen başlarında, I. Bölüm'ün 3, 4 ve 5. Aksiyom'larında sunulur. 3. Aksiyom'da belirtildiği üzere, "verili olan belirli bir nedeni zorunlu olarak bir etki takip eder; buna karşın, belirli bir neden olmadığı takdirde bir etkinin doğması mümkün değildir" ve Tabiatın "gerçek devinimi" bunun üzerinde temellenir. 4. ve 5. Aksiyom'lar aynı nedensellik kavramını, kavrama ilişkin sahip olabileceğimiz bilgiyle ve tüm tabii gerçekliğe uzanan neden-etki bağıntısının münhasırlığıyla ilişkili olarak geliştirir.

3. Aksiyom Spinoza'nın ontolojik ve politik gerçekçiliği için stratejik bir önem taşır. Tabiatta ortaya çıkan hiçbir kipin ya da olayın, nedenlerin karşılıklı bağlantısından kaçamama-

sı önemli bir noktadır. Dahası, insana özgürlük yolu boyunca kılavuzluk eden gerçekçi bir etik ve politik projenin, yalnızca Spinoza'nın tasarladığı gibi bir nedensel zorunluluk modelinin parçası olarak anlam ifade ettiği söylenebilir. Bir şeyin varoluşu ve hareketinin zorunlu olarak diğerinin varoluşu ve hareketine bağlı olduğu nedensel karşılıklı bağlantılılık, sonsuz bir süreç içerisinde, her sonlu şeyi aynı anda hem bir neden hem de bir etki haline getirir.[19] O halde hiçbir neden, zincirin başlangıcına ya da ayrıcalıklı bir noktasına yerleştirilemez.

Bu nedensel düzenin başlıca sonucu, Spinoza'nın 28. Önerme'nin Not'unda ileri sürdüğü üzere, Tanrı'nın uzak neden olduğunun söylenemeyecek olmasıdır; aksine, Tanrı tüm sonlu şeylerin "mutlak olarak yakın nedeni"dir. Bu da Kartezyen nedensellik modelinin tersine çevrilmesidir. Descartes'ın devrimci ve hasmane bir anti-Aristotelesçi felsefe kurmuş olduğu iddiasına karşın, sunmuş olduğu model, Pierre Macherey'nin de iddia ettiği üzere, Aristotelesçi ilk hareket ettirici kuramının ve neden-etki arasındaki ilişkideki geçişlilik fikrinin türevi olarak kalır. Spinoza, sonlu şeylerin karşılıklı belirlenimi fikrine ayrıcalık tanınmasıyla, gerçekliği erekçi bir açıklamayla biçimlendirmemizi engelleyen bir anlayış adına ve bütün *Natura natura*'yı* ayırt eden mutlak zorunluluğu olumlamak suretiyle, Descartes'ın bu şemasını reddeder.[20]

---

19 *Ethics* [*Etika*], I.28.

* Skolastik düşüncenin birbirinden ayırarak kullandığı *Natura Naturans* ve *Natura Naturata* kavramları, Spinoza düşüncesinde aralarında bir farklılık gözetilmeden aynı düzlemde yer almaktadır. *Natura Naturans* Tanrı ve sıfatlarını anlatırken, *Natura Naturata* Tanrı'nın ya da Tabiatın zorunluluğundan çıkan her şeyi ifade eder. *Natura Naturans* ile *Natura Naturata* birdir; Yaratan (Tanrı) ile Yaratılan (Tabiat) olarak iki ayrı düzlemde değil, "Etkin ve Edilgen Tabiat" (ya da "Doğalayan Doğa" ve "Doğalanan Doğa") olarak birlikte Tanrı'yı ifade ederler (Bkz. Spinoza, *Ethics*, I. 29'a Not).

20 Karşılaştırmak için bkz. P. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza, la première partie: la nature des chose* (Paris: Presses Universitaires de France, 2001), s. 181.

İkinci sonuç ise bizi Machiavelli'nin ontolojik gerçekçiliğiyle ilişkili olarak daha önce karşılaştığımız bir tutuma, yani olumsallığın reddedilmesine götürür. Sonlu kipleri birbirine bağlayan nedensel bağıntıların mutlak zorunluluğu, belirli bir neden tarafından belirlenmeden herhangi bir şeyin meydana gelmesini imkânsız hale getirir; böylelikle rastlantı olasılığı saf dışı bırakılır. 29. Önerme güçlü bir şekilde tabiatta olumsal hiçbir şeyin olmadığını, ama tüm şeylerin tanrısal tabiatın zorunluluğundan belli bir şekilde var olmaya ve hareket etmeye belirlendiğini ortaya koyar.[21] Bu da olumsallığın gerçeklik düzleminden tamamen çıkarılması anlamına gelir. Diğer bir deyimle, tüm şeyler Tanrı'dan zorunlu olarak çıkar. Dolayısıyla, gerçekliğin üretilme tarzı ve düzeni mutlak olarak zorunludur.[22] O halde açıktır ki

> şeylerde, onları "olumsal" olarak değerlendirilebilecek hiçbir şey mutlak olarak mevcut değildir... Bir şeyi "olumsal" [*contingens*] olarak adlandırmamızın tek nedeni bizdeki bilgi eksikliğidir. Zira bir şeyin özünün bir çelişki içerip içermediğini bilmesek ya da kesin bir şekilde hiçbir çelişki içermediğini bilsek bile, o şeyin varoluşuna ilişkin herhangi bir kesin yargıda bulunmamız yine de mümkün olmaz. Çünkü nedenlerin düzeni bizden gizlenmiştir ve dolayısıyla söz konusu şey bizim için ne zorunlu ne de imkânsız görünebilir. Bu nedenden ötürü onu "olumsal" ya da "mümkün" olarak adlandırırız.[23]

Daha önce belirtildiği gibi, Machiavelli'nin görüşünde de talihe bağlı olumsallık mefhumuna tabiatta yer yoktur. Her türlü olumsallığı dışarıda bırakan Spinoza'nın zorunluluk ve nedensellik kavramları Machiavelli'nin bakışıyla tamamen uyumludur. Dahası, Machiavelli'nin durumunda olduğu gibi Spinoza için de, tabiatı yöneten zorunluluk ve mutlak nedensellik, gerçekliğin yorumlanmasına ilişkin olarak doğrudan

21 *Ethics*, I.29.
22 A.g.y., I.33.
23 A.g.y., I.33'e Not 1.

pratik bir bilgi ya da kesinlik sağlamaz. Fakat bu henüz politik eylem sorunsalıyla ilgili değildir; bunun yerine daha derin, temel bir bilgi derecesiyle ve olayların yorumlanmasıyla ilişkilidir. Sırf şeylerin her zaman zorunlu olarak ve kesin ve belirli nedenlerden meydana gelmesi, bu yapının kendisini açık bir şekilde insanın gözleri önüne sereceği anlamına gelmez.

Machiavelli'ye göre tam da bu nedenden ötürü talihin koşuşturması bize herhangi bir düzenle ya da mantıkla tam olarak bağdaşmaz gibi görünebilir; bizi çaresizliğe sürükler, aldatıcı umutlara ya da hurafelere götürür ve en ağır felaketlere sebep olur. Aynı şekilde Spinoza için de gerçekliğin yapısının dışında bırakılan olumsallığın tekrar ortaya çıkmasının nedeni, insanların ve bilişsel mekanizmalarının zayıflığıdır. Daha önceki önermelerle tezat gibi görünen II. Bölüm 31. Önerme'nin Sonucu'nda belirtildiği üzere;

> Tüm tikel şeyler olumsal ve bozulabilirdir, zira süreleri hakkında upuygun bilgiye sahip olamayız (önceki Önerme), olumsallıktan ve bozulabilirlikten anlaşılması gereken de budur (I. Bölüm, 33. Önerme, 1. Not). Bunun dışında, başka türde bir olumsallık yoktur (I. Bölüm, 29. Önerme).[24]

Bu bağlamda Spinoza'nın bahsettiği olumsallık, aşkın olmaları mümkün olmayan sonlu kipler arasındaki belirli bağıntılar içerisine yerleşir ve bütünüyle zorunludur. Şeylerin olumsal olduğuna (basit bir şekilde böyle görülmelerinden ziyade) ilişkin ifade, onların kendilerinde değerlendirilebilmelerinden (gerçekten de normal olarak bu şekilde değerlendirilebildiklerinden), yani nedensel ve zorunlu bütünlükten koparılmış olmaları gerçeğinden kaynaklanır. Bir kiremidin aniden çatı-

24 A.g.y., II.31, Önerme Sonucu. Ayrıca bkz. *Political Treatise*, II.8 [Benedictus de Spinoza, *Tractatus Politicus – Politik İnceleme*, çev. Murat Erşen (Ankara: Dost Kitabevi Yay., 2012, 3. Basım)]: "Tabiattaki bazı şeyler bize tuhaf, saçma ya da kötü görünüyorsa, bunun tek nedeni bizdeki bilgi eksikliği, bütün Tabiatın düzen ve bağıntısının büyük bölümünü bilmememizdir."

dan düşerek yoldan geçen adamı öldürmesi, mutlak biçimde belirli nedenler zincirine bağlı bir olaydır ve bu bakış açısından yalnızca zorunlu bir olay olarak değerlendirilebilir. Ancak aynı olay kendi içerisinde nedenler zincirinden kopmuş olarak değerlendirilebilir ve bu anlamda söz konusu eylemin olumsal olduğu iddia edilebilir. Peki, etik ve politik düzlemde bu zorunluluk ve olumsallık anlayışının etkileri nelerdir ve bu anlayış Machiavelli düşüncesi ile nasıl bağdaşır?

Her iki düşünür de bu noktada büyük ölçüde birleşmektedir. İkisinin de iddia ettiği üzere tabii gerçeklikte olumsallığa yer yoktur. Machiavelli'nin durumunda, tıpkı talih ırmağının izleyeceği seyir gibi, içinde olayların meydana geldiği zorunluluk, insani eylemin önünde engel oluşturmamalıdır. Tam aksine, *virtù*'yu bütünüyle sürekli olarak eyleme hazırlamamız, ne olursa olsun fırsatı kaçırmama, ama aynı zamanda imkânlar dâhilinde kalarak fırsatı özerk bir şekilde üretme girişimi için *virtù*'yu hazır hale getirmemiz gerekir. Machiavelli'nin öne sürdüğü gibi, bazı açılardan, *virtù*'yu "yatkınlaştırma" ya da önceden hazır etme, talihin seyrini olumsal ve fırsatı da her zaman imkân dâhilinde değerlendirmek anlamına gelir.

Spinoza çoğu kez benzer bir şeyi ima etmekle birlikte, belki de bunu en açık biçimde *Teolojik-Politik İnceleme*'nin [*Tractatus Theologico-Politicus*]* IV. Bölüm'ünde, tanrısal yasaya ilişkin olarak dile getirir. Tabiattaki olaylar mutlak nedensellik ve determinizme tabidir. Bu çerçeve içerisinde Spinoza "yasa" [*lex*] sözcüğüyle ifade edileni, onu "hukuk" [*jus*] kavramından ayırarak açıklar. *Lex* tabii zorunluluğa bağlı iken, *jus* insani karara bağlıdır.[25] Örneğin devinimin korunması tabiattaki tüm bedenlerin tabi olduğu evrensel bir yasadır; toplumların kuruluş-

* Bazı kavramlar farklı karşılanmış olsa da, *Teolojik-Politik İnceleme*'den yapılan alıntılar için eserin şu çevirisi esas alınmıştır: Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bâli Akal, Reyda Ergün (Ankara: Dost Kitabevi Yay., 2008).

25 *Theological-Political Treatise*, IV.1.

ları ise insani karara, yani *jus* kavramına dayanır. Bir anlamda Spinoza, nedensel zorunluluğun, bu bağlamda toplumların kuruluşları gibi özellikle de insani olanları içerir şekilde tüm tabii fenomenleri kapsadığını söylemektedir.

Ancak yine de bu türden bir olayın fizik yasalarından farklı biçimde değerlendirilmesi gerekir: "Hiçbir çekince koymadan, her şeyin tabiatın evrensel yasaları uyarınca, kesin ve belirli bir nedene göre var olmak ve hareket etmek üzere belirlendiğini kabul ediyorum. Yine de şu son türden yasaların insanların kararından kaynaklandığını ileri sürüyorum."[26] İki nedenden ötürü bu mümkündür. İlk olarak, insanın tabiatın dışında olduğu söylenemez; zira o, tabiatın bir parçası olarak tabiatın sonsuz gücünün de bir parçasını oluşturur. O halde, insanların kararlarıyla ilgili olaylar da sonuç olarak tabiatın mutlak gücüne ve zorunluluğuna bağlıdır. Dahası -ve ikinci neden de budur- buradaki fikir her açıdan Machiavelli'nin formülleştirdiğine benzemektedir: Spinoza için de şeyleri *sanki* olumsalmış *gibi* kabul etmek işlevseldir. Gerçekten de;

> şeyleri yakın nedenleriyle tanımlamak ve açıklamak zorundayız. Nedenlerin izleyeceği yola ve zincirleme bağlantılarına ilişkin şu evrensel değerlendirmenin, özel şeylere ilişkin düşüncelerimizi oluşturmamız ve bir düzene koymamız açısından bize hiç yararı olmaz. Şunu da ekleyelim: Şeylerin birlikteliği ve zincirleme bağlantıları konusunda kesinlikle bilgisiziz. Bir başka deyişle, şeylerin gerçekte nasıl düzenlendiklerinden ve zincirleme olarak nasıl bağlandıklarından hiç mi hiç haberimiz yok. Öyleyse gündelik hayatta şeylerin olumsal olduğunu düşünmek daha iyi olur ya da daha doğru bir deyimle, böyle düşünmek kaçınılmazdır.[27]

Olumsallık, mutlak olarak gerçeklik alanının dışında bırakıldıktan, zorunlu ile imkânsız kiplikleri arasında acımasızca parçalandıktan sonra bir kez daha ortaya çıkar. Tabiat bütün

26 A.g.y., s. 426.
27 A.g.y.

olarak değerlendirildiğinde, olumsallık söz konusu değildir ve olamaz. Olayların gelişimini, nedensel bir şekilde *virtù* ile talih arasındaki başarılı ya da başarısız karşılaşmalar olarak düşünen Machiavelli için de bu böyledir. Genellikle "kaçınılmaz zincir"in anlam ve düzenini kavramak insanlar için mümkün olmadığı gibi, Machiavelli'ye göre de insanların talihin izlediği rotayı kesin bir şekilde öngörebilmeleri mümkün değildir. İnsan eylemi yönünden, olumsalın, "pratik amaçlar bakımından" zorunluluk şeklinde tekrar belirmesinin nedeni işte budur. Genellikle şeyler, olanaklı olarak değerlendirilebilir (ki gerçekten de öyledirler). *Etika* bağlamında, olumsallık fikri artık bilişsel bir noksanlığa, imgelem yetisinin zayıflığına değil, gündelik yaşam pratiklerindeki gerçek eylem için gerekli (ya da en azından işlevsel) bir *virtù*'ya bağlanır.

Bu noktada, Machiavelli ve Spinoza metinlerinde analiz için ortak bir zemin açılmış olur. Bir yanda olumsal olanın mutlak surette yadsınması, diğer yanda etik *praxis* bakımından paradoksal zorunluluğu, özellikle talih kavramı düşünüldüğünde, iki yazar arasındaki benzerliği daha çarpıcı bir hale getirir. *Teolojik-Politik İnceleme*'nin III. Bölüm'ünden ilerlersek, Yahudiler bilgileri ya da dine bağlılıkları sebebiyle diğer uluslardan üstün değildir; Tanrı tarafından "seçilmiş olmaları" sadece "bambaşka bir amaç" içindir.[28] Seçilmiş halk düşüncesi, Spinoza'yı Tanrı'nın içsel ve dışsal yardımıyla ve talihle tam olarak neyin ifade edildiğini belirlemeye götürür. Bu bağlamda Spinoza, "Tanrı'nın yönetiminden, Tabiatın sabit ve değişmez düzenini, yani tabii şeylerin zincirleme bağlantısını anladığını" ifade eder.

Söz konusu yaklaşım yine nedensellik ilişkisi içinde mutlak anlamda zorunlu biçimde, tabiatın her şeyi kapsayan bir bütün olarak değerlendirilmesine dayanır. İnsanı da içine alacak şekilde, tüm tabii şeylerin gücü o halde Tanrı'nın gücüdür.

28 A.g.y., III.2.

"Tanrı'nın içsel yardımı", insan tabiatının salt kendi gücüyle varlığını korumak için yapabildiği her şeydir. "Tanrı'nın dışsal yardımı" ise insan tabiatının dışsal nedenlerin gücünden sağladığı yararları ifade etmektedir. Bu tanımdan şu ikisi birden çıkar: Tanrısal seçim "Tabiatın önceden belirlenmiş düzenine" bağlıdır ve talih kavramından da "insani işleri, dışsal ve beklenmedik nedenlerle yönettiği ölçüde, Tanrı yönetimi"nden başka hiçbir şey anlaşılmaz.[29] Olayların gelişimini öngörebilme ve özellikle de bunu bütün yönleriyle kontrol etme konusundaki imkânsızlık, böylelikle karşımıza farklı bir görünümde çıkar. Spinoza için talih, evrensel bağlantıları bilinmeyen zorunlu ve mutlak nedensel determinizm içinde yerini alır. O halde, iki düşünür için de talih "dolaylı ve bilinmez yollar"dan hareket eder.[30]

Fakat iki düşünürün yaklaşımları arasında farklılıklar da mevcuttur. Machiavelli'nin bakış açısı, talihin etkilerine maruz kalan ve *virtù*'suna dayanarak olayların gelişimiyle mücadele etmesi gereken insanoğluyla sınırlıyken; Spinoza, zorunlu ve bütünüyle nedensel olan gerçekliğin genel yapısını da dikkate alır. Örneğin, *Etika*'nın II. Bölüm'ünde gerçeğin yapısının bilgisi hakkındaki şu ifadeyi görürüz:

> [Bu bilgi] talih konusunda ya da gücümüz dâhilinde olmayan, yani bizim tabiatımızdan kaynaklanmayan şeyler hakkında

29 A.g.y., III.3, s. 417.

30 *Il tempo e l'occasione*'de Morfino, Machiavelli'nin *virtù* ile talih arasındaki karşılıklı etkileşim şemasının, *auxilium internum* ile *auxilium externum* arasındaki etkileşim olarak Spinoza'nın *directio Dei* ifadesine tekabül ettiğini belirtir. Genel olarak Spinoza'da talih kavramı üzerine bkz. P.-F. Moreau, Spinoza. *L'expérience et l'éternité* (Paris: Presses Universitaires de France, 1994), ss. 467-486. Moreau, talih kavramına ilişkin (Machiavelli'ninkilerin yanı sıra, Petrarca'nın eserlerine kadar geri giden) hümanist formülasyonların, Spinoza için önemine işaret eder. Özellikle İspanyol barok dönem kaynaklarıyla karşılaştırarak, Spinoza'nın talih kavramına ilişkin farklı bir yaklaşımı görmek için bkz. S. Ansaldi, *Spinoza et le baroque. Infini, désir, multitude* (Paris: Kimé, 2001).

> nasıl bir tutum sergilememiz gerektiğini öğretir ki bu bağlamda talihin her iki türü karşısında sabırla beklemek ve ona katlanmak gerekir. Zira üç açısının iki dik açıya eşit olmasının üçgenin özünden zorunlu olarak çıkması gibi, tüm şeyler de Tanrı'nın bengi kararından aynı zorunlulukla çıkar."[31]

Emilia Giancotti, doğrudan bir Seneca etkisini varsayarak, söz konusu yaklaşımın Stocacı talih anlayışıyla yakınlığının altını çizer.[32] Ancak her ne kadar bu açıklama Stoacı bir tavrı anımsatsa da, Makyavelist talih kavramı Spinoza'nın *virtù* fikrinde aynı ölçüde ya da belki de daha fazla belirleyici gibi görünmektedir. Bilişsel yetilerin çeşitliliğine ilişkin karmaşıklık, türevleriyle birlikte burada ortaya konulur. Gerçekliğin içine bütünüyle yayılan rasyonalite, Stoacı ve Senecacı görüşleri de hatırlatırcasına, tabiatın nedensel yapısını tamamıyla ele geçirir. Fakat rasyonalite, bir kusur olarak değil bir özellik olarak anlaşılması gereken duygulanımsal boyutla da zorunlu olarak kesişir. Bu durum, tamamen eylem ve eylemin hayata geçirilmesi doğrultusunda tasarlanmış olan Makyavelist talih görüşünü anımsatmaktadır. Önermedeki temel husus, "metanetli bir ruhun" sabrı değil, eyleme ve hayatta kalma mücadelesine ilişkindir.

"Talihin lütufları", insanların büsbütün bilgisi dışında olan dışsal nedenlere bağlıdır. Bu bilgisizlik, eşit bir şekilde hem budala hem de bilge insan için konu edilir; her ikisi de aynı şekilde, talihin değişimlerine tabidir. Ancak, bilge ile budala, bu değişimin etkilerinden eşit şekilde zarar görmeyeceklerine göre, talihin değişimlerine karşı koymak bakımından *virtù* oldukça yararlıdır. Söz konusu olan bütünüyle politik bir *virtù*'dur ve *virtù* ile talih arasındaki Makyavelist ilişkiye fazla-

---

31 *Ethics*, II.49'a Not, s. 276.

32 E. Giancotti, "Introduzione," Baruch Spinoza, *Trattato teologico-politico* (Turin: Einaudi, 1972), s. 95, 12. dipnotta atıfta bulunulan K. H. E. de Jong, *Spinoza en de Stoa* (Leiden, E.J. Brill, 1939). Ayrıca bkz. F. DeBrabander, *Spinoza and the Stoics* (Londra, Continuum, 2007).

sıyla benzer. Vurgu bir kez daha metanetli bir ruh üzerinde değil, bir toplumun kurulması ve istikrarının sürdürülmesi için yegâne araçlar olarak bilgeliğin ve *virtù*'nun politik karakterindedir.[33] Machiavelli, dışsal kuvvetlerin hakkından gelmekte kişinin kendi *virtù*'suna dayanma, kendisine itimat etme ihtiyacını ortaya koymuştu. Her ne kadar Spinoza farklı bir perspektiften yola çıksa da benzer bir sonuca varır. Beklenmedik ve kontrol edilemeyen olaylar tabiatın ayrılmaz bir parçasıdır. Spinoza'nın bir dizi örnekle açıklamaya devam edeceği üzere, insanlar asla *tamquam imperium in imperio** olamayacaklardır. Bu onların hiçbir zaman dışsal nedenlerin sakıncalı etkilerini *à jamais*** bertaraf edemeyecekleri anlamına gelir. Yine de düş kırıklığı ve teslimiyet, iki düşünürün de paylaştığı, eylem temelli gerçekçiliğe bütünüyle yabancıdır.

Peki, talihin beklenmedik olayları karşısında *virtù*'nun istikrarının uzun soluklu etkileri nelerdir? Machiavelli der ki; eğer bir hükümdar *virtuoso* bir şekilde yaşamaktaysa, ölümünden sonra bile bu *virtù* kendisini hissettirecektir. Eğer ardından gelen iki hükümdar da onu izlerse, "üstün başarılar elde ederler ve... şöhretleri göğün en yüksek sınırlarına kadar yükselir."[34] Bu nedenle söz konusu ilke, yöneticilerini seçme imkânına sahip cumhuriyetler için geçerlidir; çünkü bu şekilde, mirasa dayalı hükümdarlıklardan kaynaklanan zayıflıktan kaçınırlar.[35]

Virtù'nun istikrar göstermesi ilkesi Spinoza tarafından "güvenlik" başlığı altında tekrar ele alınır. Eğer bir toplum verili bir zamanda güvenlik içinde yaşayabiliyorsa, bu toplum aynı zamanda belirli derecede bir *virtù*'yu da elde edecektir. Bu kesin bir çözüm olmamakla beraber, talihin fırsatlarından yararlanma imkânı sunduğu gibi, talihin rüzgârlarını da mümkün

33 *Theological-Political Treatise*, III.5.

* Lat. "Krallık içinde bir krallık."

** Fr. "Sonsuzluğa dek."

34 *The Discourses*, I.19.

35 A.g.y., I.20.

olduğunca keser.[36] Machiavelli ve Spinoza düşüncesi birden fazla ortaklık barındırır. İki düşünürün talih, *virtù* ve fırsata ilişkin geliştirdikleri kuramlar nedensellik ve zorunluluk kuramları gibi, eylem, etik ve politika için olduğu kadar düşünsel olarak da ortak bir zemin oluşturur. Dahası tabiata, tarihe ve böylelikle de politikaya dair gerçekçi bir yaklaşımın temellerini oluştururlar.

36 Ayrıca bkz. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, s. 485.

2. Bölüm
"Özgürlük" ve "Ortak İyi", Diğer Bir Deyimle Tiranlık

Ontolojik gerçekçilik ile politik gerçekçilik, sadece bulgusal amaçlarla iki ayrı şey olarak incelenmektedir. Ve bu iki gerçekçilik birlikte, Machiavelli ve Spinoza'nın kendi dönemlerinin teorik ve politik sorunları karşısında sergiledikleri tavrı oluşturur. Söz konusu temel sorunlardan biri ortak iyi (*common good*) kavramına ilişkindir. Ontoloji ile politika arasındaki klasik bir kesişim noktasını ifade eden bu kavram, Antik Yunan'dan başlayarak Thomas Aquinas'ın Aristoteles yorumuna, yurttaş hümanizmi ve modern cumhuriyetçilik gibi çeşitli düşünce geleneklerine kadar, her dönemde politikacıların ve filozofların düşüncelerine ayna tutmuştur. Machiavelli ve Spinoza da ortak iyi üzerinde durmuş ve kavramı, argümanlarını etrafında yapılandırabilecekleri tartışmalı bir hedef olarak kullanmışlardır. Machiavelli'nin ortak iyi sorunsalına nasıl yaklaştığını açıklamak için öncelikle bir adım geri gidip konu hakkında Machiavelli'nin en önemli kaynaklarını gözden geçirmemiz gerek. Bu bağlamda, öğretinin bazı temel özelliklerini ortaya atan Aristoteles ve konuyu büyük Thomas Aquinas

geleneği içinde tekrar ele alan Girolamo Savonarola özellikle önemlidir.

Politik düşünce tarihinde, insanın *mutluluğuyla* ilintili iki temel politika yorumu ayırt edilebilmektedir.[1] Yorumlardan ilki, politikanın ciddi bir krize girdiği on altıncı yüzyıl düşüncesinde epey temsilci bulmuş olup, Vettori ve Guicciardini'nin metinlerinde politikanın tiranlıkla eş tutulmasına kadar vardırılmıştır. Diğer yaklaşım ise ilkinden tamamen farklıdır; "belli türde bir etkinlik"[2] olarak anlaşılan mutluluk ile politika arasındaki geleneksel Aristotelesçi birleşmede ifade bulur. İnsanın toplum içindeki yaşamıyla ilgili olan bu etkinlik, "müşterek yaşam" koşullarını adil ve erdemli kılacak belli değerlerin tanınmasına bağlıdır.

Aristoteles'e göre toplumda tabii bir rol dağılımı mevcuttur. Oğul ve baba, karı ve koca, köle ve efendi, müşterek yaşamı ifade eden temel "çiftler"dir. Ayrıca, tabii olan bu dağılımın herkes tarafından kabul edilmesi gerekir. Başka bir deyişle, "çift olarak bir araya gelmesi gereken varlıklardan birinin diğerinden ayrı bir şekilde var olamayacağı"nın, birleşmenin "zorunlu" olduğunun kavranması gerekir.[3] Bu zorunluluğun olumlu etkileri vardır; "çünkü gereken şeyleri zekâsıyla önceden görebilen bir kimse, tabiatı gereği yönetici ve efendidir, böyle bir öngörüyü bedeniyle yürürlüğe koyabilen kimse ise yönetilendir, tabiatı gereği köledir. Bundan ötürü, efendiyle köleyi birleştiren ortak bir çıkar vardır." Böylelikle Aristoteles tabiat bakımından eşit olmayan topluluk üyeleri arasında bozulmaz bir birliği varsayar.

Kusursuzluğu birlikte bulan Platoncu mitin aksine, Aristoteles toplumun üyeleri arasındaki tabii eşitsizliğin altını çizer.

---

1 Bkz. R. Esposito, *Ordine e conflitto: Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano* (Napoli: Liguori, 1984).

2 Aristotle *Nicomachean Ethics*, I.11, 1100a [Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yay., 2007, 2. Basım)].

3 Aristotle, *Politics*, I.2, 1252a, 30ff. [Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2011, 14. Basım)].

Başka bir deyişle, Sokratik-Platoncu birliğin aksine olumlu, tabii bir çoğulluk önerilmektedir.[4] Bu nedenle, yöneten ile yönetilenler arasındaki ilişki her ikisinin de en üstün yararı elde ettiği ilişkidir ve tıpkı bu ilişkide olduğu gibi efendi ile köle arasında da yavaş yavaş bir dostluk (*philia*) ilişkisi kurulur; ancak bunun gerçekleşebilmesi için, ilişkinin adil ve karşılıklı bir şekilde yürütülmesi gerekir.[5] Aristoteles böylece önemli bir ilkeyi kabul etmiş olur; her tahakküm ilişkisi olumlu ve adil bir tabii farklılık üzerinden kurulmaz: Tahakkümün kaynağı fetih hakkı olabileceği gibi, en nihayetinde üstün bir kuvvet kullanımından da doğabilir. Bu koşullar altında, müşterek yaşamın kusursuz biçimi olarak görülen Site'nin varlık kazanması mümkün olamazdı. Kısacası, tabii eşitsizlik (tabii olarak) bir çatışma durumuna yol açmaz; aksine, tabii eşitsizliğin karşılıklı bir dostluk hissi uyandırması gerekir.

Adil olanla olmayan arasındaki fark, toplumun iyiliğine, en çok da her türlü olası başkaldırıyı dışarıda tutan uyuma (*omonoia*) bağlıdır.[6] Siteyi oluşturan çeşitli parçaların bu adaleti tanıması da ayrıca önemlidir. Böylece adalet, kendisine ilişkin tek bir görüşün güç kullanılarak başkalarına dayatılmasından değil, adaletin ne içerdiği hususunda, farklı üyeler arasındaki ortak bir uzlaşıdan doğar. *Politika*'da [*Politeia*] okuduğumuz üzere, "bir anayasanın* kalıcı olabilmesi için, topluluğun bü-

4 A.g.y., II.2, 1261a, 15ff.

5 A.g.y., I.6, 1255b, 10ff.

6 Bkz. *Nicomachean Ethics*, IX.6, 1167a, 22ff.

* Burada "anayasa" ile karşıladığımız Eski Yunancadaki *politeia* sözcüğü, yurttaşların *polis*e olan öznel bağlılıklarını ifade ettiği gibi, politik bir topluluk olarak *polis*in gücünün, kendilerini onun bir parçası olarak gören yurttaşlar arasında nasıl dağıtıldığına, başka bir deyişle *polis*'in kuruluşunun ilkesine de işaret eder. Bu ikinci anlamıyla, *politeia* genellikle "yönetim biçimi, rejim" ya da "anayasa" olarak karşılanmıştır. Ancak bu iki karşılık da, önceden düzenlenmiş kurucu bir yasa fikrinin ötesinde, *polis* içinde gücün dağılımı ve örgütlenmesinin, başka bir deyişle *polis*in kuruluşunun temel ilkesini ve ruhunu hatırlatmakta yetersiz kaldığı için, kimi yerlerde "rejim" ve "anayasa"nın yanı sıra "kuruluş" sözcüğüne başvurduk.

tün kesimlerince kabul edilmesi ve sürdürülmesinin istenmesi gerekir."[7] Somut biçimini ortak çıkar ve ortak iyi kavramlarında bulan bu durumun yararının, topluluğun tüm kesimlerince görülmesi de ayrıca zorunludur.[8]

Ortak iyi aslında, bu uyumun kurumsallaştırılması, bir kuruluş prensibine dönüştürülmesidir. Bir his, etik ve politik bir erdem olarak başlayan şeyi Aristoteles adil anayasanın ruhuna dönüştürmüştür. İşte bu kavramlar, Machiavelli'nin çağındaki politik yazında geniş yer bulmaktaydı. Bu kavramlara başvurmak suretiyle birçok yazar, çatışmasız bir düzen arayışı sorununu, tüm insanlığı evrensel barış koşullarını yaratan değerleri tanımaya çağırarak çözmeye çalışacaktı. İyi "ortaktı", çünkü herkese aitti.

Bu bakış açısı Savonarola'nın düşüncesinde, özellikle de *Treatise on the Rule and Government of Florence* adlı çalışmasında açık biçimde karşımıza çıkar. Aristotelesçi-Tomist düşünce bu metinde on beşinci yüzyıl Floransa'sındaki çatışmalı duruma uygulanmaktadır. Savonarola'nın çalışmasında, Platoncu birliği Aristotelesçi çeşitlilik anlayışıyla bir araya getiren prensibe birçok kez başvurulur. Dominiken keşişi der ki "birliğin büyük olduğu yerde güç de büyüktür; sadece yardımsever ve inayetli bir yaşam süren kimse daha büyük bir birliğe, dolayısıyla da daha büyük bir güce sahip olur."[9] Erdem ve birlik ne kadar büyükse, ifade edilen güç de o kadar büyük olur. Dolayısıyla, anlaşmazlıklar da güçsüzlüğe sürükler. Savonarola'nın söyleminin teolojik-politik çıkarımında, Hıristiyanlık kategorileri ve erdemleri, Aristoteles'in öğretileriyle birleşir. Sonuç; iyi halkla kötü halk, doğruyla yanlış, gücü getiren birlikle zayıflığa götüren anlaşmazlık karşıtlıkları aracılığıyla ilerleyen bir yoldur.

Savonarola, ekonomik sistemi ele alırken dahi bu terimlere başvurur. Bu unsur, bu geleneğin klasik yoksulluk savunu-

7 A.g.y., II.9, 1270b, 17ff.

8 A.g.y., III.6-7, 1279a, 18ff.

9 Girolamo Savonarola, *Prediche sopra Aggeo, con il Trattato circa il reggimento e governo della città di Firenze* (Roma: Angelo Belardetti Editore, 1965), XIII.

suyla sınırlı olmadığını da gösterecek şekilde, barış ve uyum söylemine eklenir. Oysa tam aksine, uyum ile maddi zenginlik arasında doğrudan bir bağlantıya ulaşırız:

> (Savonarola Floransalılara seslenmektedir) Sizden tek bir yürek ve tek bir ruha sahip olmanızı, tek tek hepinizin ortak iyiye göre hareket etmesini istiyorum. Kentten elde etmiş olduğunuz yararın karşılığında, kimi yurttaşlara değil de kente ve halka müteşekkir olmanızı diliyorum. Daha önce söylemiştim, şimdi yine söylüyorum ve ileride de fikirlerim değişmeyecek; çünkü esenliğiniz buna bağlıdır. Söylediklerimi yaparsanız iki türlü iyiye ulaşırsınız. İlki kargaşadan uzak kalmanız ve özgürlüğünüzle, diğeriyse geçici iyiliklerle ilgilidir ki barış ve huzurun olduğu yerde bunlar artar ve komşularınız arasında daha iyi bir nama ve itibara sahip olursunuz. Herkes de size hayranlık ve saygı duyar.[10]

Floransa'daki ciddi krizlere etkin şekilde yanıt verebilecek politik bir söylem oluşturma konusundaki bu zorlu çabalar, yine de, ideolojik ve soyut nitelikteki daha anlamsız bazı hususlarla karışmaktadır. Machiavelli gerçekçilikte temellenen eleştirisini de tam olarak bu hususlara yöneltir: Machiavelli'nin keskin gerçekçiliği, sadece birkaç yıl sonra, bu aşırı muğlak önermelerin, evrensel olduğu ölçüde elde edilmesi imkânsız olan bir konsensüs arayışına yapılan bu genelleyici atıfların beyhudeliğini kanıtlayacaktır. Savonarola, ortak iyi ideolojisini, açık bir mesajla, tiran suretinde vücut bulan, aynı derecede ortak bir düşmanı doğrudan ve eksiksiz biçimde tanımlayabilecek bir çeşit düsturla desteklemeye çalışmaktadır.

Floransa'da, hükümet adına, iktidar uğruna ya da bir dış düşmana karşı savaşan herkes, tiranlığa karşı, "özgürlüğün" adını vaaz etmekteydi. Floransalıların politik imgeleminde tiran, değerli özgürlük ruhunun antitezini simgeliyordu. Ortak iyiden uzaklaşmak, tabiatı gereği tiranlığa yaklaşmak anlamı-

10 A.g.y., XV. Ayrıca bkz. *Trattato circa il reggimento e governo della città di Firenze*, II.

na geliyordu.[11] Bu nedenle bir kimsenin tiranlıktan esinlenerek yönetimi ele geçirme olasılığına karşı, Savonarola tüm yurttaşları bir araya getirmeye çalışmıştır. Savonarola, Aristotelesçi teorik yüklerine ve özellikle *Politika*'ya bir kez daha başvurmak suretiyle, bu kimseleri gerçek politik dostluğa ihanet edenler olarak tasvir etmiştir.[12] Bu bağlamda tiran ya da daha doğru bir deyimle özgürlüğü gasp etmeyi arzulayan kişi, neredeyse insanlık dışı olarak tanımlanır. Bu kişi hemcinsinin güvenini ve dostluğunu terk etmekte, bunları hor görmektedir; bundan böyle "insani şeyleri" de tanımaz ve "iyi halklar"dan nefret eder; ancak her şeyden öte yaptığı, kenti uyuşmazlık ve çatışmayla tanıştırmaktır.[13] Savonarola'nın politik düşüncesinin temel kavramları bu şekilde özetlenebilir. Thomas Aquinas'ın bu konudaki otoritesi, uyuşmazlığı telkin edip özgürlüğü tehdit eden herkese karşı hatırlatılır. Dominiken keşişinin bunu bilmesine imkân yoktur, fakat birkaç yıl sonra Machiavelli de bu kategori içine yerleşecektir.

Gerçekten de ortak iyi kavramı Machiavelli'nin metninde yeniden formüle edilmekte, dönüştürülmekte ve temelde özgün anlamından kopartılmaktadır. Machiavelli, 1378'deki Büyük Ciompi* ayaklanmasının arifesindeki tutumundan dolayı Luigi Guicciardini'den "beceriksiz" Floransa Sancaktarı** diye bahseder. Guicciardini de ortak iyiyi tirana karşı retorik bir sav olarak kullanıp Savonarola'yla aynı düşünceyi dile getirmiştir. Kentin üretici güçleri olan zanaatkârların acil taleplerine karşı

11 A.g.y., I.

12 A.g.y., XIII.

13 A.g.y., XIV.

* İt. *Ciompi*, herhangi bir lonca tarafından temsil edilmeyen, kalifiye olmayan işçi sınıfı.

** On beşinci yüzyıl Floransa'sında *Signoria* (Senyörlük) temel politik organ niteliğinde olup, bu organa Sancaktar (*gonfalioniere*) başkanlık etmekteydi. Hükümet gibi işlev gören bu kurumda sekiz lonca temsilcisiyle (*priore*) birlikte yer alan Sancaktar devletin sancağını korumakta, bir anlamda hükümete liderlik etmekteydi.

yanıtı bu terimlerde arayan Sancaktar, Floransa'nın toplumsal yapısını ciddi şekilde parçalamakta olan ekonomik ve yapısal değişimler konusundaki anlayış eksikliğini kanıtlamış olur:

> Sizin bu talepleriniz nasıl bir amaca hizmet edecek? Daha ne kadar özgürlüğümüzü kötü emellerinize alet edeceksiniz? Biz daha büyük bir sabır gösterip yenilgiye tahammül edebilmiştik, oysa sizler zaferi sindiremediğinizi görmüyor musunuz? Bu ayrılıkçı tavırlarınız kentinizi nereye sürükleyecek? Alçak bir Lucca'lının, Castruccio'nun kenti bölerek nasıl çökerttiğini hatırlamıyor musunuz? Peki ya sizin o *condottieri*'nizin (paralı komutanınızın), Atina Dükü'nün kenti boyunduruğu altına aldığını unuttunuz mu? Oysa birlik sağlandığında ne Milanolu bir başpiskopos ne de bir Papa kenti mağlup edebilmişti; savaşarak geçen pek çok seneden sonra utanca boğuldular. Savaşta pek çok güçlü düşman karşısında özgür olmayı başarmış ve şimdi ise barışın hüküm sürdüğü bu kentin ayrılıklarınız nedeniyle köle durumuna düşmesini o halde neden istiyorsunuz?[14]

Burada, birliğin kuvveti getireceği yönündeki yaygın düşünce karşımıza çıkar. Ayrılıklar barışı bozabildiği gibi aynı zamanda güçlü yabancı düşmanların dahi savaş zamanında veremedikleri zararlara yol açabilir: Çatışma, içeriden yiyip bitiren bir kötülük gibi, kentin tüm gücünü tüketmeye muktedirdir. Olayların gelişimiyle birlikte, pleblerin yeni ayaklanması karşısında Luigi Guicciardini'nin savları geçerliliğini yitirir. Sancaktar, yaşanan ciddi krizlerin nedenlerini ve küçük zanaatkârların ileri sürdükleri taleplerin manasını anlamaktan tamamen uzak olduğunu göstermiştir.

Guacciardini'yi konuşturan Machiavelli'nin seçmiş olduğu sözcükler, Castruccio ve Atina Dükü örnekleriyle birlikte özellikle ilgi çekici bir hal alır. Bir yandan, Machiavelli Castruccio'yu

---

14 *Florentine Histories*, III.11 [Niccolò Machiavelli, *Floransa'da Komplolar ve Karşı Komplolar Tarihi*, çev. A. Berna Hasan (İstanbul: Özne Yay.). Metinde Hasan'ın çevirisi takip edilmiş olup terminolojik bütünlüğü korumak amacıyla alıntıların bir kısmı İngilizce metinden çevrilmiştir – ç.n.]

elbette "alçak biri" olarak değerlendirmez. Öte yandan *Floransa Tarihi*'nin [*Istorie Fiorentine*] birkaç sayfa sonrasında, Dük'ün ta kendisi demagojik ve gerçekçi konuşmasıyla Sancaktar'ın "Aristotelesçi" iddialarını yere serer. Hakiki bir tiran örneği olan Dük, Floransa'daki yönetimi ele geçirmek üzeredir ve görünürde bu "*coup d'état*"yı* durduracak bir şey yoktur. Senyörlük "dükün gücünü bildiğinden, ona yalvarmaktan başka bir çözüm bulamadı. Askeri kuvvetlerinin yetersizliğinden dolayı, ricalarının dükü bu girişimden vazgeçirip vazgeçirmeyeceğini ya da onu yumuşatıp yumuşatmayacağını bekleyip görmekten başka bir çare düşünemediler."[15] Tiranın gücü karşısında Senyörlüğün "ricaları"nın ne kadar zayıf kaldığını hayal etmek zor değildir. Buna rağmen içlerinden biri Dük'ün huzuruna çıkıp ondan "hırstan gözü dönmüş bir halde, kalmayı sürdüremeyeceği veya daha ötesine yükselemeyeceği bir yere gelmeyi" istememesini öğütler; "ister istemez hem bize hem de kendinize çok büyük zarar verir, yükseldiğiniz gibi düşersiniz."[16] Dük'ün sonunda düşeceği doğrudur, ama şiddet ve acımasızlıkla kente vereceği zararın kendi zararından ne kadar farklı olduğunu göstermeden düşmeyecektir. Machiavelli'nin yoğun bir gerçekçilikle aktardığı üzere;

> Bu sözler dükün sert mizacını herhangi bir şekilde yumuşatmamıştı. Amacının kentin elinden özgürlüğünü almak değil aksine ona özgürlüğünü tekrardan kazandırmak olduğunu söyledi; zira köle olanlar sadece birlik içinde olmayan kentlerdi, birlik ve beraberlik içinde olanlarsa özgürdüler. Ve eğer Floransa, onun buyruğuyla, ayrılıkçı gruplardan kurtulabilir, hırs ve düşmanlıkları geride bırakabilirse, kentin özgürlüğüne son vermiş olmayacak, aksine onu özgür kılmış olacaktı. Onu bu görevi üstlenmeye hırsı değil pek çok kentlinin ricası mecbur bırakmıştı, bu yüzden diğerlerini mutlu eden şeyin onları da mutlu etmesi iyi olacaktı. Bu görev nedeniyle içine

* Fr. "Hükümet darbesi."

15 A.g.y., II.34.

16 A.g.y.

> düşebileceği tehlikeler olacaktı, ama yine de o bunu önemsemiyordu; çünkü kötü bir şeyler olmasından korkarak iyi şeylerden vazgeçmek ancak kötü bir insanın yapacağı bir şeydi ve sadece ödlekler, sonucundan kuşku duydukları için şanlı bir girişimden vazgeçerdi.[17]

Dük'ün trajik gerçekçiliği, Floransa'nın uzunca bir süre katlanmak zorunda kalacağı bir başka katliamın ve tiranlığın özgürlüğü ayaklar altına alacağı bir başka dönemin habercisidir. Atina Dükü'nün iddiası Aristotelesçi geleneğe karşıttır. Yukarıdaki pasajda, tiranın kente varırken kentin birliğini tehlikeye sokmak ve içerideki bölünmeleri ve uyuşmazlıkları kışkırtmak amacıyla gizli dolaplar çevirdiğinden söz edilmez. Daha gerçekçi bir şekilde Dük, özgürlük ve birliğin standartlarını yüksek tutarak ve bunu da iyice görünür kılarak kente gelir. Zira birlik içinde olmayan kentler köledir, der Floransa'yı köleleştirecek kişi; o ise düzeni ve birliği getirmek için gelmiştir. Senyörlüğün zayıf "ricaları"nı ise, Floransa'da bulunmasının nedeninin kendi hırsı değil diğer pek çok kentlinin "ricası" olduğunu söyleyerek yanıtlar.

Dük'ün kullandığı demagojiye, trajik bir biçimde özgürlüğün "adı" eşlik etmektedir. Savonarola'nın suçlayıcı bir dille tiranlıkla özdeşleştirdiği ayrılıkçı gruplara, gizli hırs ve düşmanlıklara karşı Dük, arzusunun Floransa'ya özgürlüğünü vermek olduğunu ileri sürer. Fakat netice ne yazık ki tam da tahmin edilebileceği gibidir: "Saray dükün ailesi tarafından yağmalanmış, halkın sancağı paramparça edilmiş ve gönderde dükün sancağı yükselmişti. Bu olayı takiben iyi insanlar tahmin edildiğinden de fazla acı ve sıkıntıya katlanmak zorunda kaldı, diğerleriyse ya cehaletten ya da kötülüklerinden bu duruma büyük bir memnuniyetle göz yumdu."[18] Bu, tiranlığa yol açanın bölünmeler, zanaatkârların talepleri ve kentin farklı

17 A.g.y., II.35.
18 A.g.y.

kesimleri arasındaki dinamikler olmadığını görmek istemeyen bir kimsenin cehaletinden başka bir şey değildir. Aslında tiranlığı getiren tam aksi yöndeki taleplerdir; düzen, birlik, huzur ve özgürlük adına yapılanlar.

Machiavelli, Piero de' Medici'ye karşı Pitti, Acciuaiuoli ve Soderi'nin arasındaki mücadeleleri aktarırken de benzer bir söylem geliştirir. Machiavelli'ye göre, bu ailelerin her birinin mücadele etmek için kişisel sebepleri ve iktidarı ele geçirmek için de güçlü hırsları vardı. Fakat "farklı mizaçlara sahip olsalar da, bu komplonun ortakları herkesi sözde tek bir nedenden dolayı bir araya geldiklerine inandırmışlardı, bu da kentin bir azınlığın tavsiyeleriyle değil, *magistratus*'lar tarafından yönetilmesini istemeleriydi."[19] Kişisel sebepler ortak iyi fikriyle ve bir kez daha özgürlük adı altında ideolojik olarak maskelenmişti. Gerçekten de, "komplonun liderleri bu olan bitenlerden sonra zaferin kendilerinin olacağına kesin gözüyle bakmaya başlamıştı, çünkü komplo liderlerinin kendi girişimlerine saygınlık kazandırmak için sancakları altında toplamış oldukları ve özgürlük adı altında aldatılan kentlilerin büyük bir çoğunluğu, onların yolundan gitme kararı almıştı."[20]

Machiavelli böylelikle ortak iyi düşüncesinin bazı ideolojik yönlerini yapısöküme uğratır. Bu, "kamusal" ile "özel" arasındaki geleneksel karşıtlıkla birlikte tekrar işlenir. Örneğin, *Floransa Tarihi* III. Kitap'ta, Sancaktar olduğu dönemde Maso degli Albizzi'nin oynadığı rolden bahsedilir. Kendisini iktidarda tutan köklü aileler lehine Maso, bu noktada güç kaybeden halk kesiminin içinde bulunduğu koşulları ağırlaştırmaya çalışmaktadır. Sonrasında daha da kötüleşen bu yeni koşullardan korkan zanaatkârlar ve "küçük halk" [*popolo minuto*], Albizzilerin başı çektiği kesimin saldırısını engellemek için Messer* Veri de' Medici'ye başvururlar.

19 A.g.y., VII.11.

20 A.g.y.

* İt. *Messer*: Toplum içinde saygın bir konumu ifade eden ve isimlerin önünde kullanılan bir san.

Bu meselede sürekli olarak, çatışmaya dair ortak bir çözümün bulunamayacağı izlenimi edinilir. Çatışma hatları o kadar açık bir şekilde ortaya konulmuştur ki Savonarola tarafından kullanılanlara benzer hiçbir retoriksel oyunun, birbirlerini sindirmekte olan bu kesimleri birleştirmesi mümkün değildir. Aristotelesçi uyum ve ortak iyi söylemine ne bu sayfalarda ne de *Floransa Tarihi*'nin genelinde yer verilir. Çünkü bu metin, herhangi bir şekilde gizlenmesi, esrarengizleştirilmesi ya da göz ardı edilmesi mümkün olmayan bir çatışma durumunu tanımlar. Machiavelli, bu uyum ve birlik söyleminin kategorilerini ve formüllerini terk etmiştir. Bu kategorileri ve formülleri özellikle de tarihi ele alışı bakımından (bir asırdan daha önce ortaya çıkmış olması itibariyle, *Floransa Tarihi*'nin yazarına hâlihazırda esasen çözülemez görünen bir çatışma halini anlatmak için) terk etmiş olması ayrıca önemlidir. Zira ortak iyinin anlamındaki dönüşüm, tam da burada gerçekleşir.

Klasik cumhuriyetçiliğin değer sisteminde ya da Savonarola'nınki gibi Aristotelesçiliğin cumhuriyetçi bir yorumunda, ortak iyi yalnızca "kesimler"in dinamiklerine karşıt bir şeyi ifade edebilir. Machiavelli bu perspektifi tersine çevirir. "Ortak iyi" burada hizip sözcüğünün açık anlamıyla kullanılmaktadır. Zanaatkârlar ve halk Messer Veri'nin evine koşarak Medici ailesine, Maso degli Albizzi'nin tam da ortak iyi adı altında yürüttüğü açıkça taraflı girişimine karşı, karşıt kesimi desteklemeleri için yalvarırlar: "Messer Veri'nin evine koşanlar, ona otoriteyi eline alması ve kendilerini iyiyi ve genel refahı bozan yurttaşların tiranlığından kurtarması için yalvardılar."[21] Halk için iyinin ve genel refahın korunması, sıradan bir vatandaştan başka bir "sıradan vatandaşa" karşı "otoriteyi eline almasını" istemektir.

Bundan böyle, ortak iyiyi tanımlayan değişmez, kesin bir bakış açısı söz konusu değildir. Onun yerini artık bir çoğulluk

21 A.g.y., III.25.

alır; ortak iyi yerini, gitgide "kamusal" niteliklerini kaybetmekte olan talep ve çıkarların çatışmasına bırakmıştır ki kamusallık burada klasik anlamında olduğu gibi, kişisel hırslara karşı olduğundan olumlu bir yananlamla düşünülür. Fakat bu durum, Machiavelli'nin kamusal olanı özel olandan, tiranlığı özgürlükten ve *Popolo*'yu [Halk] *Grandi*'den [Büyükler] her daim ayıran bakışını çalışmasının belirli bir noktasında yitirdiği anlamına gelmemektedir. Öte yandan, söz konusu ayrım artık klasik ortak iyi söylemine başvurularak da ifade edilmez. Aristoteles ve Thomas Aquinas geleneğinin düşündüğü şekliyle kavram, bundan böyle Machiavelli'ye hiçbir şey ifade etmez. Machiavelli politikaya bakışını tarihi ele alış biçimine de yansıtır; bu bakış, daha şimdiden modern anlamda, genellikle de çözümü olmayan bir çıkar çatışması olarak anlaşılan bir bakıştır. Bu bakışta, herkese ve her bir bireye ait, Savonarola'nın halen akla yatkın bulduğu ve hikmet-i hükümet halinde geri dönecek olan bir iyi ortadan kaybolmuştur, zira bu sefer gerçekleştirilememektedir. Tıpkı Maso degli Albizzi'nin zamanında da gerçekleştirilemediği gibi. Halk kendisinden liderliği almasını ve Maso'nun girişimini önlemesini istemişse de bu ricaları geri çeviren Veri de' Medici de birçok "iyi yurttaş" gibi, oligarşik şiddetin, bir kesimin diğeri üzerinde uyguladığı şiddetin yayılmasına manidar bir şekilde şahit olmak zorunda kalır.[22]

Gelinen bu nokta, Veri de' Medici gibi, "kibrin yerini şefkat ve merhamet, tehditlerin yerini hayır duaları"* aldığı takdirde Senyörlüğün kenti daha adil ve ortak iyi yararına yönetebilece-

22 A.g.y., III.26.

* Messer Veri de Medici, kendisinden yardım talep edenleri geri çevirmiş, Senyörlüğün huzuruna çıkarak tek başına yönetimi ele geçirmeyi arzulayacak bir mizaca sahip olmadığını, kentin refahı adına Senyörlüğün "orta bir yol tutturması" gerektiğini söylemiştir. Senyörlük'te yapılan görüşmenin ardından meydanda toplanmış halktan silahları bırakmalarını istemiştir: "Senyörlere güvendikleri takdirde kibrin yerini şefkat ve merhamet, tehditlerin yerini hayır duaları alacaktır" (Machiavelli, *Floransa'da Komplolar ve Karşı Komplolar Tarihi*, III. 25, ss. 163-66).

ğine inananları yanlışlayarak, çatışmanın terimlerini düşürür. Machiavelli ortak iyi kavramının anlamındaki bu muazzam değişimi yalnızca en önemli tarihsel çalışmasında bir anlığına belli etmekle kalmaz, *Konuşmalar*'da da ortak iyiye ilişkin benzer bir formüle yer verir. Roma'nın gücünü tartıştığı sırada şunları söyler:

> Peisistratos'un tiranlığından kurtulmasının ardından gelen yüz yıllık dönemde Atina'nın ulaştığı görkemi izlemek hakikaten de hayret vericidir. Ancak asıl hayret verici olan, Roma'nın krallarından kurtulduktan sonra ulaştığı büyüklüktür. Nedenini anlamak da gayet basittir; çünkü bir kenti büyük yapan, bireylerin değil topluluğun iyiliğidir. Ve ortak iyi şüphesiz sadece cumhuriyetlerde gözetilir ve ortak iyiye dayanılarak yapılan her şey cumhuriyeti ilerletir. Bazı özel şahıslar zarar görse de yarar sağlayanların sayısı o kadar fazladır ki, ortak iyi sonuç olarak ondan zarar görmüş kimselere rağmen yine de gerçekleştirilebilir.[23]

Bu artık Xenophanes'in dediği gibi [*De Tirannide*], kişisel nedenlere göre hareket eden bir hükümdarın durumu değildir. Savonarola ve temsil ettiği gelenekte olduğu gibi, "ortak iyi"nin artık evrensel bir karakteri yoktur. Aristotelesçi ortak iyi, düşmanlıklar ve "çekişmeler"le bölünmüş bütün yurttaşların birlik oluşturmalarının ve tek bir amaca yöneltilebilmelerinin mümkün olduğunu varsaymaktaydı. Oysa Machiavelli, daha yukarıda *Konuşmalar*'dan alınan pasajda, terimi daha sonra *Floransa Tarihi*'nde ele almasına benzer bir şekilde yorumlamaktadır. Eğer "kişisel iyi" "birkaç" yurttaşa aitse, "ortak iyi"nin "herkes"e ait olması zordur. "Herkes" bu argümanda hiçbir zaman yer almaz. Önemli bir nokta olarak, "herkes"in yerine "çok" geçer. Çok'u oluşturanlar, kaçınılmaz olarak bazı yurttaşlara zarar verecek şekilde, her durumda ortak iyiden yararlananlardır. Bundan zarar gören "birkaç [yurttaş]" sayıca az olmakla birlikte, varlıklıları, soyluları ve

23 *The Discourses*, II.2.

Büyükleri ifade eden (Aristoteles'te de olduğu gibi) "az" kategorisini temsil ederler.

Machiavelli, politikanın bir savaş olarak görüldüğü düzleme doğru ilerlemektedir. Ortak iyi ideolojisinin eleştirisi, tam da insanlar arasındaki ilişkilere bir savaş mantığının hükmettiği kanısı yoluyla ortaya konmaktadır. Bununla birlikte ortak iyi izleğinin gösterdiği üzere, bu bakış aynı zamanda politik yönetime, onun pratiğine ve ideolojisine, tezahürleri ve mistifikasyonlarına yakından bağlıdır. Savaş paradigmasını devletlerin içine sokmak, şiddeti iktidar ilişkilerindeki önemli olan tek mekanizma olarak düşünmek anlamına gelmez. Bu daha ziyade, politik yönetimin sırlarını ve ideolojilerini açığa çıkarmayı ifade eder; nitekim ilerleyen yüzyıllarda hikmet-i hükümet teorisyenleriyle birlikte liberal düşünürler de, hiçbir zaman kalıcı olarak barış halinde olmayan bir iktidar ve düzen imgesi oluşturmak adına, bu gibi sırları ve ideolojileri canla başla inşa etmeye devam edeceklerdir.

Dolayısıyla Machiavelli'nin savaş paradigmasını kullanmaktaki amacı, döneminde iktidarın meşrulaştırılması için başvurulan en çağdaş ve en karmaşık mekanizmaları anlatmaktır. Bu çaba, *Floransa Tarihi*, IV. Kitap'ta aktarılan olaylarda açıkça görülebilir. Floransa kenti hâlâ ikiye bölünmüş haldedir. Bir kesim barıştan, fetih hakkıyla Cenova'nın yeni senyörü olan Filippo Visconti'yle anlaşma yapılmasından yanayken, diğer bir kesim savaşmaktan yanadır. Giderlerin karşılanması amacıyla yeni vergiler koyan savaş taraftarları, baskın çıkan taraf olur; "vergiler üst sınıf kentlilerden çok alt sınıf kentlilerin durumunu daha da kötüleştirdiğinden kentin her yerinden şikâyetler yükseldi. Herkes güçlülerin hırsından ve aç gözlülüğünden şikâyet ediyor; onları, iştahlarını tatmin etmek için gereksiz bir savaş başlatmayı istemekle ve halk üzerinde üstünlük sağlamak için zorbalığa başvurmakla suçluyordu."[24]

24 *Florentine Histories*, IV.4.

Görüldüğü üzere, savaş meselesi geri dönüyor; bir taraftan bir gelir kaynağı, diğer taraftansa halkın içinde bulunduğu koşulları ağırlaştırmak için bir araç olarak görülüyordu. Bu şekilde, kötü askeri planlamadan ötürü Floransa ordusu Zagonara yakınlarında ciddi bir yenilgiye uğradı ve bu yenilgi çatışmanın alevlendirilmesine karşı olanları öfkelendirdi:

> Bu yenilgi karşısında tüm Floransa kenti, ama en çok da savaşa destek veren nüfuzlu kentliler kedere boğuldu. Çünkü düşman cesaretlenmişti, kendileri ise silahsız ve arkadaşsız kalmışlardı ve tüm halk onlara cephe almıştı. Meydanlarda toplanan halk, katlanmak zorunda kaldıkları vergilerden, sebepsiz yere girilen bu savaştan şikâyet ederek, onlara hakaretler yağdırıyor ve şöyle diyorlardı: "Şimdi bu Onlar Kurulu'nu düşmana karşı terör estirmek için mi kurmuşlardı? Peki, Forli'ye yardım edip burayı dükün elinden kurtarabildiler mi? Bu kişilerin tavsiyelerinin nelere yol açtığını ve güttükleri amacı alın görün. Düşmanı oldukları özgürlüğü savunmak için değil, Tanrı'nın adil şekilde azalttığı güçlerini arttırmak amacıyla bizi bu yola sürüklediler. Yalnızca bu teşebbüsle değil pek çok teşebbüsleriyle kente sıkıntı çektirdiler, nitekim buna benzer bir olayı Kral Ladislea'ya karşı geldiğimizde de yaşamıştık. Peki, şimdi koşup kimden yardım isteyecekler?"[25]

Hem Machiavelli hem de *Floransa Tarihi* okurları için, burada ifşa edilen, sadece soyluların savaşa girme sebepleri değil, aynı zamanda kesimlerin çıkarlarına daima yön veren ve iç politikayı dış politikaya ve daha genel olarak da ekonomiyi politikaya bağlayan mekanizmadır.[26] Herhangi bir ortak iyi mantığının dışında ve tüm bir analize yön veren çıplak gerçekçilik düzlemini takip edersek, sebebin basitçe kendini zenginleştirmek ve düşmanı yoksullaştırmak olduğunu anlarız. Ve burada bir kez daha açığa çıktığı üzere, gerçek düşman halkın ta kendisidir. Öfkeden deliye dönmüş halkı yatıştıracağı düşünülen

25 A.g.y., IV.7.

26 Castruccio Castracani'nin Floransa'ya başarısız saldırısına ilişkin olarak bkz. A.g.y., II.26.

Maso degli Albizzi'nin oğlu Rinaldo'nun, kalabalığa hitaben yaptığı beyhude ve tutarsız konuşmanın Machiavelli öğretilerinin büyük bir çoğunluğunun yadsınması olarak okunabilmesi tesadüf değildir. Konuşması boyunca Rinaldo, Machiavelli'nin çalışmalarında her zaman reddetmiş olduğu şeyi savunur:

> Bazı şeyleri sonuçlarına bakarak yargılamak akıllıca değildir; zira iyi tavsiyeler çoğu kez iyi sonuç vermezken, kötü tavsiyelerin iyi sonuçları olur. Şüphesiz kötü tavsiyelerin de her zaman iyi sonuçlanacağını söyleyemeyiz, böyle söylersek insanları hata yapmaları yönünde cesaretlendirmekten başka bir şey yapmamış oluruz. İnsanları bu yönde cesaretlendirmek ise kentlere çok büyük zarar verir; çünkü kentlilerin, kent için tavsiyelerde bulunma ve söylemek istediklerini söyleme cesaretlerini kırar.[27]

Yukarıdaki pasaj, bütünüyle karşıt bir anlama gelmekle birlikte *Hükümdar*'dan alıntılanmış gibi görünebilir. Halktan sadece bu savaşın etkilerine göre yargıda bulunmaları istenebilir, çünkü bedelini sadece onlar ödeyecektir. Sonrasında, Floransalıların Venediklilerle yaptığı ittifak yoluyla, Milano Dükü'ne karşı yürütülen savaşa devam edilmiştir. Bu da Machiavelli'ye, Floransa'nın iç politikasının merkezinde yer alan bir sorunu tartışmaya açması için imkân sağlamıştır: vergi ve vergilendirmeden sorumlu makamlar meselesi. Zira Dük'e karşı yürütülen savaş giderek daha fazla kaynak gerektirmekteydi. 1427'de, vergi miktarını yeniden belirlemek gerektiğinde, halkın çıkarlarına uygun yeni bir vergi yasası yürürlüğe konuldu. *Catasto* ("kadastro") adı verilen bu yeni yasa, soylularla halk arasındaki çatışmayı bir kez daha alevlendirdi.[28] Yasanın orantısal yapısından memnun olmayan halk, "*catasto*'ya göre güçlülerin daha az ödeme yaptığının görülebilmesi ve gerekenden fazlasını ödeyebilsinler diye mallarını elinden çıkarmak zorunda kalanlarla eşit ödeme yapmaları için, eski düzene geri

27 A.g.y., IV.7.
28 A.g.y., IV.14.

dönülmesini istedi. Ve bu talep nüfuzlu kentlileri *catasto*'dan daha çok endişelendirdi."[29] *Catasto*'dan yana ve ona karşı çıkan karşıt görüşlere ilişkin ayrıntılı açıklamalar getirme fırsatını değerlendiren Machiavelli şu şekilde devam eder:

> (Nüfuzlu kentliler) bugün sahip oldukları ve yarın belki de kaybedecekleri menkul mallarının da bu vergiye tabi olmasından dolayı, bu girişimin adil olmayacağını ileri sürerek halka karşı çıkmaya devam ettiler; üstelik bunun dışında, pek çok kişinin *catasto*'nun ulaşamadığı saklı paraları vardı. Ayrıca kenti yönetmek için kendi işlerini bırakmış olanların daha az vergi ödemeleri gerektiğini söylüyorlardı; yönetim için şahsen çaba harcıyor olmaları yeterli olmalıydı; kentin kendilerinin mallarından ve çalışmasından yararlanırken, diğerlerinin sadece parasından yararlanması da adil değildi. *Catasto*'dan memnun olanlar, yanıt olarak menkul mallarda değişiklik oluyorsa vergilerin de değişebileceğini söylüyorlardı; değişiklikler sık olsa da bu yol bir çözüm olabilirdi. Öte yandan paralarını bir yerlerde saklamış olanlar göz ardı edilebilirdi, çünkü harcanmayan paraların vergisinin ödenmesi akıllıca olmazdı ve bu para kullanıldığı takdirde ise derhal fark edilirdi. Yönetim için çaba göstermeye devam etmekten hoşnut değillerse de bir kenara çekilebilirlerdi, çünkü bu kente hem para hem de tavsiye vererek yardımcı olmaktan çekinmeyecek sevgi dolu bir sürü kentli bulunabilirdi. Ayrıca yönetimin beraberinde getirdiği pek çok avantaj ve şeref payesi, savaşın getirdiği yükü paylaşmak istemelerine gerek kalmaksızın onlar için yeterli olmalıydı.[30]

Bu pasaj, vergi düzenlemelerine dair birkaç basit fikirden daha fazlasını sunmaktadır. Politika ve kentin yönetimindeki rolleri göz önünde tutulduğunda, *Büyükler* ve halkın birbiriyle çelişen anlayışları, burada çatışmaya dâhil olan kişilerin bakış açısından öznel bir şekilde ortaya konulur. İlişkinin çatışmalı yönüne dikkat çektiği gibi, konumlarının bağdaşmazlığını da gösterir. Bu bağdaşmazlık kaçınılmaz bir şekilde bir çarpışmaya yol açacaktır, zira tartışmanın "konusu", tartışmaya dâhil olan bireylerin ve güçle-

29 A.g.y.
30 A.g.y.

rinin özünün ta kendisidir; yani kentsel ekonominin yapısıdır. Oldukça gerçekçi bir şekilde, azınlığın yönetiminin halk yönetimiyle "yan yana var olabilmesi mümkün değildir." Bu olgular bir kez daha ortak iyi ideolojisinin maskesini düşürür: Aslında "esas kötülük söylemediklerinde saklıydı; çünkü zarara uğramadan bir savaşı asla devam ettirememiş olmaları onları üzüyordu, aksine diğerleri gibi harcamalara iştirak etmek zorunda kalmışlardı. Eğer bu yöntem (*catasto*) daha önce bulunmuş olsaydı, belki de Kral Ladislao ve Dük Filippo'yla gereklilikten değil de kentlileri tatmin etmek için yapılan bu savaşlara gerek kalmayacaktı."[31]

Bu açıklama trajik biçimde nettir. Bunun nedeni kısmen, ortak iyi ideolojisinin işleyişinin ardındaki mekanizmaları açığa çıkardıktan sonra, Machiavelli'nin gerçekçi bir şekilde bu mekanizmaların etkililiğine ve bunlarla politikanın "etkin gerçekliği" içinde mücadele etmenin güçlüğüne işaret etmesidir. Aslına bakılırsa sıradan vatandaşların güçleri, kuvvetleri ve zenginliği, tiranlıkla ortak iyiye son vermek için değil aksine arkasında tiranlığın gizlendiği maske olarak kullanmak amacıyla ortak iyiyi satın almalarına kolaylıkla imkân verir.[32] Bu, Machiavelli'nin tarihte, özellikle de kendi Floransa'sının tarihinde değişmeden yürürlükte kaldığını gözlemlediği bir unsurdur. Analizindeki gerçekçilik iğneleyici ve kesindir. Bu kuraldan ya da çatışmadan kaçış yoktur: "Tarihin eylemlerimizin, özellikle de hükümdarların eylemlerinin efendisi olduğunun söylendiğini işittim, her daim dünyada hep aynı tutkulara sahip olan insanlar olmuştur, her zaman kulluk edenler ve yönetenler, gönüllü kulluk edenler ve gönülsüz kulluk edenler, başkaldıranlar ve bastırılanlar olmuştur."[33] İşte neredeyse bütün

31 A.g.y.

32 Cosimo de Medici'nin rakibi Niccolò da Uzano'nun "bilge" sözleriyle karşılaştırmak için bkz. A.g.y., IV.27.

33 N. Machiavelli, "On the Method of Dealing with the Rebellious People of Valdichiana," *Chief Works and Others*, çev. Allan H. Gilbert (Durham, NC: Duke University Press, 1965), c.I.

ortak iyi teorisyenlerinin betini benzini attırabilecek ve aynı şekilde modernitenin birçok (ama hepsini değil) politikacı ve filozofunun eleştiri oklarını üzerine çeken radikal gerçekçilik budur.

Ortak iyi kavramı Spinoza için de politik ve hukuki analizin temel öğelerinden biridir. Ama bu kavram özellikle de belli bir anlamıyla, hümanist geleneğe uzak, Makyavelist geleneğe yakın anlamıyla böyle bir yer işgal eder. Politik tercih ya da eylemleri desteklemek ya da meşrulaştırmak için ileri sürülen bir argüman ve hâkim politik ideoloji olarak ortak iyi konusu, iktidarın insan eylemlerinden üstün, aşkın bir öğe olarak kaldığı tüm politik felsefe yaklaşımlarında öncelikli bir öneme sahiptir. Örneğin Hobbes'a göre egemene koşulsuz itaat, ortak iyinin somutlaşmış halidir. Locke'un egemeninin sahip olduğu ayrıcalık, tüm yurttaşların ortak iyiye olan ihtiyaçlarından kaynaklanır.

Spinoza ise tersine, ortak iyi ideolojisine dair Machiavelli'ninki gibi açık bir eleştiri sunmamışsa da, benzer bir tavır sergiler. Şöyle ki, ortak iyinin devlet içerisindeki önemini kabul etmekle birlikte, egemenin eylemlerini aşkın bir konumda değerlendiren ya da meşrulaştıran geleneksel görüşü paylaşmaz. Bu bağlamda, eğer ortak iyi sözcüğünden, politik bütünü oluşturan parçalar arasındaki aşkın bir uzlaştırmayı, çatışmaların politikada çözülmesini anlıyorsak, bu haliyle kavram Spinoza düşüncesine tamamen yabancıdır. *Etika* metninin yazarı ortak iyi kavramını, belirli bir yönetimde, uyrukların çıkarlarının sürmesine izin veren birtakım nesnel örgütlenme koşullarının sonucu ve ürünü anlamına gelecek şekilde kullanır.

Nitekim Spinoza'da "ortak iyi" teriminin iki farklı kullanılış biçimi bulunur. Birinci kullanımda ortak iyiyle ifade edilen, daha tarafsız ve neredeyse koşullara bağlı bir anlamdır. Bu anlamıyla, belirli politik koşulları ve durumları olumlu bir şekilde karakterize eden, retoriksel bir ifade olduğu ileri sürülebilir.

Böylelikle egoist bir "özel çıkar"ın karşısına daha genel bir "çıkar", bir bütün olarak yurttaşların amaçladıkları bir iyi (başka bir deyişle; "ortak" olan ve bu bağlamda özgürlükle ilişkili bir iyi) konulmaktadır. En iyi kararın verilmesini amaçlayan demokratik ve yatay bir ihtilafın, şiddetli kriz durumlarında dahi, yerini üstün gücü kullananın (ister bir monark ister sınırlı sayıda soylu olsun) otoriter ve bireysel kararcılığına bırakmaması gerekir. "Özgürlük ve ortak iyi", asla süratli ve işbilir bir yönetimin baskısı altında yok olup gitmemelidir.[34] Dolayısıyla genel olarak, üstün gücün tüm kullanımı ortak iyiyi ya da "ortak refahı" gözeten bir yönetim formülü içinde özetlenebilmiştir.[35]

Ama yine de bu formül kendi içerisinde şüphesiz, söz konusu yönetimin koşullarına ya da bireysel politik eylem ve kararlara ilişkin hiçbir şey açıklamaz. Daha özel bağlamlarda ele alındığında dahi, ifade genelleyici kalır ve konu hakkında daha detaylı bir açıklama sağlaması olanaksız görünür. Aristokratik rejim söz konusu olduğunda Spinoza, "eşitliğin soylular sınıfı arasında mümkün olduğunca sürdürülmesini, meselelerin (ortak iyinin gözetildiği) danışma kurulları içinde ivedilikle usulüne uygun olarak görülmesini ve nihayet, soylular sınıfının ya da danışma kurulunun gücünün, halkın yine de hiçbir şeyden zarar görmemesi koşuluyla halkın gücünden daha fazla olmasını"[36] önermektedir. Bu durumda da, danışma kurulları hakkındaki ya da soylular sınıfı ile halk arasındaki ilişki hakkındaki bu daha detaylı analizlere, sırf ortak iyiden bahsedildiği için, kavramsal bir bakış açısından belirleyici olan herhangi bir şeyin eklendiği söylenemez. Tüm bu durumlarda, baskın dil ve retorikte Spinoza'nın yadsınamayacak denli olumlu bir değere sahip bir ifade kullanması, tamamen biçimsel görünür.

---

34 *Political Treatise*, IX.14.

35 A.g.y., VII.3.

36 A.g.y., VIII.11, s. 727. Ayrıca bkz. A.g.y., VIII.26.

Her ne kadar kavrama teorik bir itibar kazandıramasa da, Spinoza bu olumlu değeri sorgulamaz. Ortak iyi kavramı, kabul edilmesi genellikle zor, teorik olarak çaba isteyen argümanlarla boğuşan okurla ortak bir düzlemde buluşmak için retoriksel bir şekilde kullanılır. Örnek vermek gerekirse, *Teolojik-Politik İnceleme* söz konusu kavrama bir referansla sonlanır: "Söylediklerimden bir parçasının bile vatanın yasalarına aykırı ya da ortak iyiye zararlı olduğu yargısına varılırsa, söylenmemiş sayılmasını isterim. İnsan olduğumu ve yanılabileceğimi biliyorum. Ama yanılgıdan kaçınmak ve her şeyden önce de vatanın yasalarıyla, dine bağlılıkla, iyi örf ve âdetlerle bütünüyle bağdaşmayan bir şey yazmamak için elimden gelen özeni gösterdim."[37]

Her ne kadar Spinoza'nın kullanımında ortak iyi kavramı tarafsız bir görünüme sahip de olsa, kendisi kavramın (daha uygun olarak) ideolojik boyutunun da aslında tamamen farkındadır. Örneğin *Politik İnceleme*'nin hemen başında yer alan politikacılara yönelik eleştiri, koşullara bağlı değildir. Bu eleştiri, Spinoza'nın çıkarları örten ideolojik bir maske ya da daha basitçe ifade edersek, politik bir eylemin veya konumun meşrulaştırılmasını amaçlayan boş bir söz olarak ortak iyiyi kınamasıyla sıkı sıkıya ilişkilidir. Spinoza'nın argümanı çok sık ortaya çıkmayan bu yönüyle de her bakımdan Machiavelli'nin gerçekçi ithamına benzer. Gücü elinde tutan kimse, eylemlerini genellikle ortak iyiye başvurarak maskeler. Diğer bir deyimle eylemlerini, eylemlerinin daha üstün ortak çıkarlarla varsayılan uyumuna dayandırarak meşrulaştırır.

Politika dünyasında zorunlu olarak birbirine geçen edimsel çıkarların ötesinde, eylemlerin varsayılan bir aşkınlığa dayandırılarak meşrulaştırılması, Spinoza'nın sert şekilde eleştirdiği ve reddettiği kuruntulardan biridir. "Mutlak iktidara göz dikmiş olanlar"ın bahaneleri esasen aldatıcıdır. Gerçek

37 *Theological-Political Treatise*, XX, s. 572.

şudur ki "devletin üstün çıkarları, devlet işlerinin gizli kapaklı yürütülmesini gerektirir gibi sözlerle yararlılık bahanesine ne kadar çok sığınırlarsa o kadar çok köleliği tesis etmeye yönelirler."[38] Gizlilik ve üstün çıkar birlikte, köleliğe ve zorbalığa hizmet edecek şekilde, şemsiye terim olarak ortak iyinin altında eritilir.

Geleneksel ortak iyi temasındaki önemli değişim şimdiden fark edilebilmektedir. Spinoza, ortak iyi kavramını anlam bakımından pek de zengin bulmamakla birlikte, Machiavelli gibi, kavramın ideolojik kullanımını eleştirir. Şöyle ki ideolojik kullanımıyla ortak iyi, ortak olmasından ötürü üstün ve aşkın olan bir çıkar adına meşru gösterilen belirli eylemleri gizlemektedir.

Ortak iyiyi geleneksel anlamıyla değerlendirme yönündeki bu tercih, aynı zamanda Spinoza felsefesindeki daha genel bazı anlayışlardan kaynaklanır. Bir iyiyi "ortak" olarak nitelendirmeden önce analiz etmek gerekir. Gerçekten de bireysel çıkar konusu, iyilik öğretisinde merkezi bir role sahiptir. Spinoza düşüncesinde ise mutlak bir iyiden bahsetmektense, gördüğümüz üzere, bireysel çıkarlarla bağlantılı "bir iyi"ye gönderme yapmak daha uygundur. Deleuze'ün işaret ettiği gibi ahlaki bir dünya görüşünün etik bir dünya görüşüne dönüşümünde, bireysel iyi kavramı çıkar kavramıyla bağlıdır ve aşkın terimlerle ifade edilen herhangi bir olası yorumla da bağlantısı bulunmamaktadır.[39]

Yargılarımızın ardındaki itici kuvvet, arzudur ve bu da onların göreli olduğunu ve tekil, bireysel çıkarların üstünde duran ortak bir kavrama indirgenemeyeceğini gösterir.[40] Bu nedenle, iyi olan şeyleri aramaz ya da arzulamayız; aksine, bizi

38 *Political Treatise*, VII.29, s. 720.

39 Bkz. G. Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza* (New York: Zone Books, 1990), [*Spinoza ve İfade Problemi*, çev. Alber Nahum (İstanbul: Norgunk Yay., 2013)].

40 *Ethics*, III.39'a Not.

en çok cezbeden ve elde etmeyi istediğimiz şeyleri iyi addederiz.[41] Bu öncüllerden yola çıktığımızda, söz konusu bireylerin iyisini ve çıkarlarını aşan, daha üstün bir ortak iyiye ilişkin tanım fazlasıyla problematik hale gelir. Ancak buradan hareketle iyi kavramının bütünüyle yararsız olduğu sonucuna varılmaz. Kendi fikrinin biçimsel gerçekliğinin dışında "pozitif" bir gerçekliği olmayan her model gibi, iyi de benzer bir stratejik işleve sahiptir. Ancak bu da bizi kendinde iyi diye bir şeyin, mutlak ve aşkın bir iyinin mevcut olduğuna ya da hatta bu tabiatın ortak bir iyisinin var olabileceğine inanmaya götürmemelidir.[42]

Dolayısıyla ortak iyi kavramının stratejik bir kullanımla muhafaza edilme nedeni, bazı karar ve politik tutumları sınıflandırmaktır. Spinoza burada tam bir tersyüz etme işlemi gerçekleştirir. Örneğin, ortak iyi bakımından mesele üstün gücü kullananların eylemlerini doğrulamak değildir; asıl mesele, *eğer* bu eylemler belirli koşulları yerine getirirse, *bu durumda* ortak iyiyi hedeflemiş olduklarını söyleyebilmektir. Bu önemli bir ayrımdır, zira yalnızca biçimsel koşulları değil, fiilen belirli etkiler üretmesi gereken belirli dayatmaların yerine getirilmesini de içermektedir. Böylelikle ortak iyi ve çıkar geleneksel anlamlarından ayrılarak farklı bir nitelik kazanır. Spinoza bunları üstün güçle ilgili olarak belirli koşulların yargılanmasının (dayatılmasının) bir prensibine dönüştürür. Üstün gücü kullanan ne zaman zorunlu olarak kendi varlığını sürdürmeye muktedir hale gelirse, yani istikrarlı bir yönetim sağlayabilirse, buna ortak iyinin belirli bir biçimi de daima ve hâlihazırda eşlik eder.

Fakat bu durum egemenin uyruklarından gerçeği başarıyla gizleyebileceği ya da onları aldatabileceği gibi problemleri ortadan kaldırmaz. Gerçekte öyle olmasa da, uyruklar egemenin ortak iyi yararına hareket ettiğine inanabilirler. Bu durumda

41 A.g.y., III.9'a Not.
42 *Ethics*, IV, Önsöz.

bile, ortak iyi halen "maske" işleviyle tasvir edilmekte ve olduğu gibi aydınlığa kavuşturulmaktadır. Öte yandan daha genel olarak, ortak iyi, gücün uygulanmasından önce gelen biçimsel bir meşrulaştırma mekanizmasından ziyade, politik bir eylemden sonra gelen ve onu izleyen bir yargılama ölçütü olarak sunulur.

Ne olursa olsun, der Spinoza, insanlar ortak çıkar uğruna hareket etmeye zorlanmalıdır.[43] Spinoza'ya göre, yöneticilerin bilgeliğine ve iktidar makamlarını ellerinde tutanların erdemine dayanan yönetimin basiretli olduğunu düşünmek, insanların zihnine yerleşmiş kuruntulardan biridir. Spinoza aksi bir yönde ilerler ve zorunlu olarak ya da sadece insan erdemine dayalı olan değil de, her koşulda olabilecek en iyi kararları üreten mekanizmaların kurulmasının peşinden gider. Ancak bu, eylemlerin erekçi bir tarzda, aşkın bir ortak çıkar fikrini izlemek zorunda olduğu anlamına gelmez; aksine, bireysel çıkarların tüm topluluğun çıkarlarına bağlı olduğunu ifade eder. Yönetimde bir nevi istikrar sağlama umudunu vadeden tek yol budur.[44]

Spinoza'ya göre, ancak özel çıkarları geri döndürülemez biçimde devletin çıkarlarına bağlamakla ortak iyiye ulaşılabilir.[45] Bu nedenle her kişi, devletin korunmasını en yüksek çıkarı olarak arzulamalıdır. Açıkça görüldüğü üzere, bu önerme, her bireyin kendi çıkarını başkalarının karar ve eylemlerinden bütünüyle bağımsız bir şekilde izlediği anlamına gelmez. Hele söz konusu olan üstün güçse, hiç gelmez. Kastedilen bilakis, başkasının çıkarlarına özen gösterilmesini, müşterek yaşamı ve gücün istikrarını fiilen sağlayacak tek şeyin ortak çıkar olduğudur. Bu noktada, Spinoza'nın politikanın duygulanımsal boyutuna atfettiği müthiş önem dikkate alınacak olursa, bu

43 *Political Treatise*, VI.3.
44 A.g.y., VII.4.
45 A.g.y., VIII.24.

ancak çeşitli bireylerin duydukları umut ve korkuları ortak hedeflere doğru odaklayarak gerçekleştirilebilir.

Sivil yönetim yurttaşların tamamen "kendi mizacına göre" yaşamasına ve dolayısıyla herkesin "kendi yargıcı" olmasına izin veremez.[46] Tabiatın hakkı sivil halde ortadan kalkmaz; kaldı ki bu mümkün de değildir, çünkü hak her bireyin gücünün uzandığı yere kadar uzanır. Her durumda her bir birey kendi çıkarını izlemektedir. Fakat bu noktada, geleneksel politik düşünürlerden farklı olarak Spinoza bu savı ortak yaşam boyutuyla ilişkilendirmeyi başarır. *Politik İnceleme*'de belirttiği üzere, hem tabii hem de sivil düzende, "insanı şunu ya da bunu yapmaya ya da yapmamaya yönelten umut ve korkudur; ve iki durum arasındaki asıl fark şudur: Sivil halde, herkesin korkuları aynıdır ve güvenliğin herkes için nedenleri aynıdır; aynı şekilde, yaşamın kuralı da ortaktır; ama ne olursa olsun bu her birinin kendi yargı yetisini ortadan kaldırmaz."[47]

Bu çıkar birliği, hedeflerin bu aynılığı, birleştirici bir amaç olarak yurttaşlara dayatılmaz ve daha da önemlisi, egemenin eylemlerinin ortak iyi adı altında meşrulaştırılması için de kullanılmaz. Aslında tam tersi bir durum söz konusudur: Basitçe söylenirse, egemenin eylemi ortak çıkara bağlanmıştır, ya da daha doğrusu, ortak çıkara tabi kılınmıştır. Bu bağlamda, ortak iyiyi sağlamak üstün gücü kullanan için bir öncelik haline gelir, üstün gücü kullanan sürekli olarak uyruklarının (sürekli olarak kendisini eyleme dönüştürmekle tehdit eden) yargılarına maruz kalır. Bunlar da iki türlüdür: konsensüse götüren olumlu bir yargı ya da yöneticinin alaşağı edilmesine yol açan olumsuz bir yargı. Bu iki uç tavır arasında, belli durumların, çatışmaların, gerilimlerin illa ki birine ya da diğerine çıkmayan sayısız varyasyonu yer alır. Fakat en önemli şey bu mekanizmanın farkında olmaktır. Gerçekten de mekanizmayı anla-

46 A.g.y., III.3.

47 A.g.y., s. 690.

dıkları takdirde, üstün gücü kullananlar pek ender "çok saçma buyruklar" verirler. Aksi bir tutum zorunlu olarak yıkımlarını getirir. Üstün gücü kullananlar için "son derece önemli olan şey, kendilerini kollamak ve yönetimi elde tutmak için ortak iyiyi gözetmek ve her şeyi aklın buyruklarına göre yönetmektir. Gerçekten de Seneca'nın söylediği gibi (*violenta imperia nemo continuit diu*), şiddete dayalı yönetimler uzun soluklu olmaz."[48]

Kendi *conatus*'u, duyguları ve tutkuları olan her birey için de söz konusu olduğu gibi, benzer şekilde "devlet için de kendisine göre iyi ya da kötü olduğuna karar verdiklerinden başka iyi ya da kötü yoktur."[49] Devletin "kendinde iyi" olduğuna karar verdiği eylemlerin bazıları, çokluk tarafından da olumlu bir şekilde değerlendirilebilir. Böylelikle de yönetimin istikrarını getirir. Öte yandan başka eylemler ortak iyiye aykırı olarak değerlendirilebilir ki bu da çokluktan öfkeli bir tepki gelmesine yol açabilir. Böyle bir durumda egemen, eylemin sonuçlarına katlanacaktır. O halde devletin kontrolü, tam olarak ortak iyinin korunmasına daha çok dikkat gösterilmesiyle sağlanır.[50]

Bireysel *utilitas*, her politik aktörün yargı ve eylemlerinde işlemeye devam etmektedir. Bununla birlikte, herkes aynı mekanizmanın diğer bireyler için de geçerli olduğunu bilir. Bu da egemenin, bir başka egemene verdiği sözden dönmesine izin verir, örneğin bu bağlamda dış politika "uyrukların ortak çıkarı"na[51] bağlanabilir. O halde bu, uyrukların takdirini kazanmak adına politik eylemlerin doğrulanması ya da desteklenmesi için kullanılan bir kavram değildir. İşaret edilen husus, egemenin eylemlerinin çokluğun konsensüsüne tabi olduğu gerçeğidir. Öyleyse egemenliğin en ilkel haline, yani uyruklar ile egemenleri arasındaki anlaşmaya dahi (bu aynı zamanda tabii hukuk geleneğine bütünüyle aykırı bir şekilde

48 *Theological-Political Treatise*, XVI.
49 *Political Treatise*, IV.5.
50 A.g.y., VII.11.
51 A.g.y., III.17.

de kullanılır)[52] ortak iyi ideolojisiyle meşruluk kazandırılamaz. Tam tersine, Spinoza'nın belirttiği şekilde "yararlı değilse hiçbir anlaşmanın hükmü olamaz. Yararlılık ortadan kalktığında, anlaşma da sona erer ve geçersiz olur."[53]

Spinoza'nın sıkça kullandığı ortak iyi kavramı, geleneksel kullanımın dışına çıkar. Fakat bu basit bir tersyüz etme değildir. Söz konusu kavramsal dönüşümle Spinoza ortak iyi fikrine dinamik bir nitelik ve canlılık kazandırabilmiştir. Böyle bir yaklaşım önceki felsefi gelenekte zerre kadar bulunmadığı gibi, birçok modern kuramcı da bunun unutulması için kendi yollarının dışına çıkacaktır. Öncesinde, ortak iyi fikrine egemenin eylemlerini doğruladığı ölçüde aşkın ve neredeyse hipostatik bir değer verilmişken, Spinoza'da ortak iyi, bir etkinliğin, bir sürecin, (asla mutlak şekilde iyi olmayan) en iyi politikanın aşamalı kuruluşunun bir sembolüne dönüşür.

Bu fikirde de, güçlerin derecelenişi konusu, yani çokluğun politikasının dayandığı bir bilgi ve ortak bir gücün derece derece yapılanışı konusu yine devrededir. Spinoza'nın ortak iyiyi tersyüz etmesindeki amaç, ortak güç fikrini terk etmek değildir. Tam aksine, bu şekilde meşrulaştırılan, kurgusal nitelikte üstün ve aşkın bir birliğe karşıt olarak, Spinoza bu ortak gücü karakterize eden oluşu [*becoming*] ve süreci vurgulamaktadır: "Eğer iki kişi aralarında anlaşır ve güçlerini birleştirirlerse birlikte daha fazla güçleri ve dolayısıyla tabiat üzerinde her birinin tek başına sahip olduğundan daha fazla hakları olacaktır. Güçlerini birleştiren insanların sayısı arttıkça, bunların sahip oldukları haklar da artar."[54]

Ortak iyi egemenin eylemlerini ne *a priori* olarak meşrulaştırır, ne de politik topluluğu birbirine bağlar. Daha ziyade, ortak iyinin sürekli ispatlanması ve ortak eylemle yaşam bul-

52 Bkz. A.g.y., III.1.
53 *Theological-Political Treatise*, XVI, s. 529.
54 *Political Treatise*, II.13, s. 686.

ması gerekir. İşte bu yüzden devletin istikrarlılığı, her an, uyruklarından elde edebildiği konsensüsün derecesiyle orantılıdır.[55] Tabiatın hakkı böylelikle uygun ifadesini, diğer bireylerle birlik ve etkileşimde bulur; yalnızca diğer bireylerin haklarıyla ilişkiler ağının içerisinde ve bu ağ sayesinde var olur.[56] Toprağa sahip olmak, saldırılardan korunmak, kendi yaşam tarzını geliştirmek; ortak iyinin, yeni bir "ortaklığın" anlamı işte budur.[57] Ortak iyi politikası artık üstün, aşkın ve normatif olan hipostatik bir kavram değil, insan ilişkilerine içkin bir politikadır.

55 Matheron, bu bağlamda "anlık konsensüalizm"den [*consensualisme instantanéiste*] bahseder. Bkz. A. Matheron, *Anthropologie et politique au XVIIe siècle* (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1986).

56 *Political Treatise*, II.16.

57 A.g.y., II.15.

İkinci Kısım
Çatışma

GİRİŞ

...Ben, savaşa karşı çıkmaktan vazgeçmek alçakça olduğundan, ...
sürgün hayatı yaşayan zavallı bir perişan.
Alkaios

Antik Yunan tarihçileri, politik düşünceyi ve topluluk yaşamını anlatmak için başvurulan iki model arasındaki karşıtlığı vurgulamıştır. Bahsedilen modellerden ilki statiktir; *polis*'teki uyum mitine, yani devinimsiz bir zamanda sürekli ve bozulmaz bir birlik kümesine dayanan ikonografik bir temsil biçimi kurmayı amaçlar. Buna taban tabana zıt olan diğeriyse daha dinamik bir modeldir; bir topluluğun oluşmasında belirleyici olan toplumsal dokudaki farklılaşma ve kırılmaları, bölünme ve yarılmaları yansıtmayı hedefler. Statik model, Nicole Loraux'un bu dönemi yeniden kurgularken oldukça ikna edici bir biçimde açıkladığı üzere, "antropologların" çalışma alanına aitken, dinamik model "tarihçilere" aittir.[1]

1 Bkz. N. Loraux, *The Divided City: On Memory and Forgetting in Ancient Athens* (New York: Zone Books, 2006).

Bu iki tarihyazımı modeli, Yunanlıların kendi politik yaşamlarını ifade etmelerinin bir arada var olan ve birbirine karşıt iki tarzına tekabül etmektedir. Antropologların modeli çatışmayı göz ardı eder; anlatılarındaki kent, politiklikten arındırılmıştır. Öte yanda tarihçilerin kullandıkları model ise çatışmanın politika fikrine içkin olduğunu kabul eder. Bununla birlikte her iki temsil tarzı da Yunanlıların kendilerini temsil etme biçimlerinden kaynaklanır. Yunanlılar kentlerinin, kentin politikasının ve kökenlerinin çatışmalı karakterini gizleyen, politiklikten arındırılmış bir imgesini sunmuşlardı. Meşru iktidarı ifade etmek için kullanılan *arkhè* sözcüğü sıklıkla, bir iç veya dış düşman karşısında üstünlük ya da zafer anlamına gelen *kratos* sözcüğüne tercih ediliyordu.

Barışçıl, uzlaştırıcı nitelikteki bu tür bir kendi kendini temsilin ideolojik işlevi apaçık ortadadır; fakat ideolojik boyutun ardındakini görmemiz, özellikle de sözcüklerin ve türetildikleri semantik alanların kavramsal temellerini anlamaya çalışmamız gerekir. Uzlaşma ve uyum retoriği ortadan kaybolduğunda, çatışma, iç ve dış savaş, *stasis* ve hizipçi çekişmeler artık antipolitik fenomenler ya da müşterek yaşamın patolojileri gibi görünmezler. Politikanın özü olarak açığa çıkarlar; *polis*'in ortak yaşamındaki olumlu bir dinamiği harekete geçiren ve ateşleyen, topluluğun temeli olarak belirirler. Bu açıdan bakıldığında kentte ayaklanma ya da isyan anlamına gelen *stasis* kavramının, bir duraklama, açmaz ya da içinden çıkılması güç bir durumu ifade ettiği izlenimi uyanabilir. Fakat bu salt görünüştedir, çünkü *stasis* aslında "dikmek", "yerleşmek", "durmak" anlamındaki *histemi*'nin sinonimi olduğu gibi *histemi* de, "hareket" veya "kışkırtma" belirten *kinesis*'in sinonimidir.[2]

Dil düzeyinde karşımıza çıkan bu karmaşa, Yunan kentinin politik dinamiğinin kalbinde *stasis*'in sabit ve köklü bir şekilde durmakta olduğunu gösterir. Bu aynı zamanda Solon'un

2 A.g.y., s. 102.

hazırladığı yasayı da açıklar. Söz konusu yasa, çatışma halinde silaha sarılma yükümlülüğü getirerek zenginle yoksul arasındaki *stasis*'i ortadan kaldırmıştı; yasaya itimat edilmesinin nedeni de buydu. Böylelikle Solon, çatışmanın kaçınılmaz olduğunu ve Siteyi birliğe ve uyuma kavuşturmanın yalnızca silahlı mücadeleyle olacağını kabul etmişti. Dolayısıyla "birliğin" farklılıkların giderilmesi olarak yorumlanabilmesi, "uyum"un da çatışma yokluğu olarak yorumlanabilmesi mümkün değildir. Solon'un yasası bizlere, silahlanma hakkı (*thésthai tà hopla*) olarak klasik yurttaşlık modeli hakkında bilgi vermektedir. Fakat aynı zamanda bu yasa, çatışmanın politikanın ayrılmaz bir parçası olduğu düşüncesinin yarattığı skandala dair de bir fikir verir. Kaldı ki felsefi düşünce bu tatsız fikri memnuniyetle bastırmaya çalışırken, bir taraftan ona karşı takındığı muğlak tavrı yine de sürdürecektir.

Çatışmanın felsefi bilgideki merkezi konumu, Umberto Curi'ye göre bazı büyük Batılı düşünürlerin kullandıkları dilden anlaşılabilmektedir.[3] Örneğin Heidegger, bilginin bir kavram yığını, beyhude bir bilgelik ya da bir geleneğin değişmez anlatısı olarak düşünülmesinin onu nasıl steril kıldığını iyi kavramıştır. Oysa felsefi düşünce gerçekten de, doğrudan tanımlamaya ilişkin temel sorulara ilerlemek (ya da Machiavelli'nin ifade ettiği gibi, "problemin merkezine inmek") için, geleneksel anlatıda dondurulmuş olanın "buzlarının çözülmesi"ne dayanır. Heidegger için felsefe, biri ile öteki arasında, onları birbirinden ayrı tutan bir tartışma, bir *Aus-einander-setzung*'dur. Bilgi barışçıl, değişmez ve bir örnek olarak açıklanıyorsa, bu bilgiden anlaşılması gereken sadece bir düşünce derlemesidir ya da Hegel'in ifade ettiği gibi, "saf kavramlar içinde kaybolmuş insanın, ahmaklıklarının veya sapmalarının dehlizidir." Curi bu noktada Hegel ile Heidegger arasındaki benzerliğin açık olduğunu söyler.

3 Bkz. U. Curi, *Pólemos. Filosofia come guerra* (Torino: Boringhieri, 2000).

Fakat Platon da, kavramsal farklılıkların uzlaştırılması olarak anlaşılan bir felsefe mefhumunun ortaya çıkardığı tuzaklardan kaçınmanın ne kadar önemli olduğunu vurgulamıştır. *Polymathía*, yani ansiklopedik bilgelik, gelenekten seçilerek alınmış sonsuz bilgi yığını olup hakiki felsefenin zıddıdır. Hakiki felsefe ise diairetik yönteme dayanır ki söz konusu yöntem, Yunan yazınında genellikle savaş sahneleri betimlenirken kullanılan *haireo* fiili bağlamında anlaşılır. Bu bağlamda felsefe, ne kavramları birbirleriyle uyumlu hale getirmeyi, ne farklılıkları uzlaştırmayı, ne de tarafsız ya da barışçıl türden bir bilgiye varmayı amaçlar. Daha ziyade felsefe, bölünmeye, ikiliğe, çatışmaya ve düşüncenin (acı çektirerek) sorgulanmasına (*basanizein*) işaret eder.

Curi'ye göre bu aynı soybilim, savaş, çatışma ve *polemos* konularını sorgulamış ilk düşünür Heraklitos'a kadar geri gider. Curi burada ampirik anlamda savaşı ya da politik çatışmayı kastetmez; bu soybilim, felsefi bilginin çok daha derin bir kökenine uzanmaktadır. Ötekiyle tartışmaya girmenin barışçıl bir yanı yoktur: Ne kökeni ne de ifadesi oyuna benzer ya da "medeni"dir. Heidegger'e göre, Heraklitos'un *polemos* kavramı en iyi şekilde *Auseinandersetzung* ile karşılanır. Felsefenin kendisi bir mücadele, ötekiyle bir karşılaşma/çarpışmadır, bir tahakküm, yok etme ve şiddet biçimidir. Sözcükler silahtır.

Bu, aynı ölçüde politika ve hukuk felsefesinin elindeki alternatifleri ifade etmektedir. Politikanın kökeni, kurumların işleyişi, gruplar arasında ve yönetilenlerle yönetenler arasındaki ilişkilere dair açıklamalar hiçbir zaman tarafsız olmamıştır. Çatışma fikriyle bir tür bağları olduğu her zaman örtülü olarak ifade edilir. Loraux'un tarihyazımı bakımından, Curi'nin ise felsefe bakımından ele aldığı aynı yaklaşım, model ve açıklamaları içeren mevcut seçenekler şöyledir: bir yanda politikaya ilişkin statik ve uzlaşmacı tanımlamalar, diğer yanda ise kırılmalara, değişimlere ve müphemliğe odaklanan dinamik

tanımlamalar. Curi'nin "polemik" felsefe kavramını, Heraklitos, Platon ve Heidegger'de bulunan "savaş olarak felsefe" fikrini benimseyecek olursak, bu geleneğin içine Machiavelli ve Spinoza'yı da yerleştirmemiz gerekir. Bu isimler kelimenin en "polemik" anlamıyla filozofturlar. Bunun için sadece Machiavelli'nin klasik Aristotelesçi geleneğe, ortaçağ *speculum principis** geleneğine ya da Rönesans yurttaş hümanizmine yönelttiği sorgulamayı (*basanizein*) hatırlamamız yeterlidir. Aynı şekilde Spinoza metinlerinin Skolastik düşünceye ve Kartezyen felsefeye yönelttiği sorgulama da ortadadır.

Yine de, bu politik felsefe ve hukuk felsefesi soybilimi en azından bir başka ölçüte daha ihtiyaç duymaktadır. Bu ölçüt, teori ile politik çatışmanın somut gerçekliği arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Curi'nin dediği gibi, eğer her felsefi söylem düşüncenin ve geleneğin sorgulanmasıysa, o halde her gelenek ve her politik düşünür, çatışma fenomenini kendi bütünlüğü içinde ele almaya hevesli olmayacaktır. Bu ayrıma dayanarak, son derece önemli bir çalışma alanı oluşturacak şekilde, çatışmanın politik felsefenin bir konusu olarak değerlendirileceği yeni bir bölünme ve başka bir soybilim öne sürebiliriz.

Çalışmamızın ikinci kısmında göreceğimiz gibi, Machiavelli ve Spinoza çatışma fenomenini incelemek gibi zor bir görevi tümüyle üstlenmişlerdi. Aynı şeyi Aristoteles ve Platon için söylemekse mümkün değildir; onlar için çatışma her şeyden önce, ortadan kaldırılması gereken bir engel, çözülmesi gereken bir problemdi. Çatışma sorunsalının klasik kaynaklarını Jacques Rancière ayrıntılı biçimde analiz etmiştir.[4] Rancière'e göre Antik Yunan politik felsefesi, yanlışlardan arındırılmış

---

* Lat. "hükümdarın aynası." *Speculum principis*, köklü bir edebi geleneği ifade eder. "Hükümdarlara ayna tutan" bu incelemeler, geleceğin yöneticilerine politikada yol göstermek üzere yazılmış rehber niteliğindedir.

4 Bkz. J. Rancière, *Disagreement: Politics and Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998), [*Uyuşmazlık. Politika ve Felsefe*, çev. Hakkı Hünler, (İzmir: Ara-lık Yay., 2005)].

bir politik topluluğun inşası üzerine kuruludur. İçerisindeki eşitsizlikleri tabii düzen olarak kabul eden bu topluluk, kendini farklılıkların barışçıl bir şekilde bir arada yaşadığı bir topluluk olarak sunmak için, tahakküm ve üstünlük ilişkilerini maskelemektedir. Bir kez daha *archkè*, *kratos*'a karşıdır.

Bununla beraber Rancière, Antik Yunanlıların yine de politikanın ancak temel bir asimetri ya da temel bir çatışma söz konusu olduğunda varlık kazandığının farkında olduklarını belirtir. Felsefe tam olarak, her türlü tahakküm ilişkisine rağmen farklılıkların meşruluğunun sürdürülmesine dayanmaktadır. Demokrasinin dayattığı aritmetik eşitliğin yerine geometrik bir orantı geçirilir. Bu bağlamda, Platon'un *politeia*'sı farklı türlere (demokrasi, oligarşi, tiranlık) ayrılan temel rejim değil; aksine, bu alternatiflerin bir alternatifidir. Bir yanda *politeia*, diğer yanda ise çatışmayla, bir kesimin diğeri üzerindeki hâkimiyetiyle ilişkili çeşitli rejim türleri vardır.

Rancière, bu kavramın nihai biçimini, politika kavramının içerisinde bulunan ve gerçekte birbirinden oldukça farklı iki mantığın birbirleriyle bir kaynaşması olarak görür. Rancière, Foucault'nun yaptığı gibi, *polis* mantığını yönetimsel tekniklere, karmaşık, yararsız ya da tehlikeli kalabalıkları düzenli çokluklara [*multiplicities*] dönüştüren canlı tabloların oluşturulmasına[5] ve "farklı" olanların her birine kendilerine düşen roller verilmesine bağlar. Politikanın mantığı ise, bütünü oluşturan parçaların düzenlenişini ve statik rol tanımlarını bozan karşıt bir etkinliktir. Politika görülmeyeni, ilişkilerin anlamını ve düzenlenişini değişime uğratan şeyi açığa çıkarır. Politik etkinlik, der Rancière, *polis*'in düzene soktuğu bölünmeleri yok eden bir açığa çıkarma tarzıdır.

Çatışma tam olarak, Machiavelli ve Spinoza'nın politik düşüncesini tüm radikalliğiyle açığa vuran şeydir. Söz konusu iki

5 M. Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Vintage, 1977), [*Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, (Ankara: İmge Kitabevi Yay., 2013)].

düşünürün çatışma konusuyla doğrudan meşguliyeti, sadece modern çağda değil bütün bir felsefi düşünce tarihinde yeni bir sınır çizmiş olur. Bu sınır, pozitif bir kavram olarak anlaşılan *polemos*'a ilişkin, Heraklitos'la başlayan farklı bir soybilimini izlememize de imkân verir. Platon'un, insan ve ruh modelinden (Loreaux'un antropolog modeli) hareket ederek ve dolayısıyla çatışma patolojisinden kaçınarak (bu hususta Aristoteles hocasını aynen takip edecektir), sitenin Birliği amaç edinmesi gerektiğini kararlı bir şekilde belirtip sustuğu noktada, Machiavelli ve Spinoza daha da ileri gitme riskini göze alır. Bunu yaparken çatışmayı politik yaşamdan dışlamazlar, aksine çatışmayı en aşırı sonuçlarına kadar takip ederler.

Çalışmamızın üçüncü bölümü, yaşamın salt bir manipülasyon nesnesine, gücün kullanımının ve uygulanışının geometrik bir noktasına indirgenemezliği üzerinde durur. Machiavelli ve Spinoza'da çatışma konusu, güç olarak *virtù* ve "mutlak biçimde mutlak" direniş ve yaşamın olumlanması olarak *conatus* kavramlarının merkeziliğinden ve ontolojisinden başlayarak geliştirilir. Gücün olduğu her yerde direniş de vardır. Fakat Machiavelli ve Spinoza bu bağıntının ötesinde bizleri, yaşamın olduğu her yerde direnişin de olduğunu düşünmeye davet ederler. Öyleyse bakış açısı tersine çevrilerek yaşamın kendisinden başlanır. Bu bağlamda yaşam, dışsal kuvvetlere karşı stratejik bir etkin direniş mantığı üzerinden düşünülür. Rancière'in terimlerini kullanarak, ama onun mantığının sınırlarını da zorlayarak, *polis*'in olduğu yerde, zorunlu olarak politika da vardır diyebiliriz. Direniş ve çatışma olarak düşünülen politika ise, tek bir bedenin özörgütlenmesi kadar kolektif bedenlerden de ayrılmazdır. Çatışma üzerine düşünmeyi ve ona cevaben eyleme geçmeyi zorlayan yaşamın kendisidir, yaşam tecrübelerimizdir. Bu yüzden politik felsefede çatışma üzerine düşünmeye ontolojiden başlıyoruz.

Dördüncü bölüm, tarihsel anlatıların her iki yazarın düşünce sisteminde nasıl bir rol oynadığına odaklanır. Machi-

avelli, kuramsal argümanlarının büyük bir çoğunluğunu tarihsel anlatılar üzerinden aktarır. Özellikle Roma'nın sahip olduğu güce ve yaşadığı krize dair anlatılara yer vermekle birlikte, doğup büyüdüğü Floransa'ya ilişkin anlatılara da başvurur. Spinoza da tarihi anlatılardan faydalanır. Düşüncelerini sunarken kendini *Etika* metnindeki geometrik yöntemle (ya da iki karşıt yöntem üzerinden bir aktarımla) sınırlamaz. Bu anlatıyı Yahudilerin tarihi, ama aynı zamanda kendi döneminin İngiltere ve Hollanda'sı arasındaki karşılaştırmalar aracılığıyla kurar. Zira çatışma teması, ileride göreceğimiz üzere, en kolay tarihsel anlatılarda ele alınır. Tarih okuması, insan davranışlarındaki bazı mekanizma ve değişmez niteliklerin ayırt edilmesine olanak verir. Fakat hatırlatmakta fayda var, bu tür değişmez nitelikler bir tür tarihsel determinizmden ziyade, tarihin taklit edilmesi ve anlaşılmasına ilişkin bir kapasite oluştururlar, yokluğunda hurafelerin, çaresizliğin ve köleliğin kısır döngüsünden kaçmanın mümkün olmayacağı bir kapasite. Kudüs, Atina, Floransa ve Amsterdam tarihine ilişkin sayfalar, büyük güçler hakkında verimli kuramsal çözümlemelere dönüşürler. Machiavelli için Roma tarihi ayrıcalıklı bir konumu haizken, Spinoza için Yahudilerin tarihinin öncelikli bir önemi vardır. Bu tarihler, özellikle içerdikleri çatışmalar, çatışmaların gelişme biçimleri ve sebep oldukları krizler bakımından önemlidir.

Beşinci bölüm ise, çatışma ile yasa arasındaki ilişkiyi tartışır. Machiavelli'nin çatışmalı politika anlayışı, Spinoza'nın *jus sive potentia*'sı gibi, hukuku politikanın altında bir konuma yerleştirmez. Daha önce de belirttiğimiz gibi burada ne determinizm, ne de gizlenmiş ya da bir şekilde basitleştirilmiş bir gerçek söz konusudur. Tam tersine, topluluğun çatışmalarından ortaya çıkarılan hukuk ve yasalar, sıraları geldiğinde, politikanın gerçek pratiği üzerinde etki üretmeye devam ederler. Yasa ve çatışma birbirlerine atıfta bulunur ve sonsuza dek açık ve belirsiz kalacak tekrarlı bir yapı aracılığıyla birbirlerini kar-

şılıklı olarak etkiler. Devletlerdeki kriz ve güç, doğrusal ya da teleolojik bir şekilde analiz edilemez. Bunlar ancak, çatışma yasaları üretirken yasaların da, toplumun kendi çatışmalarıyla ilişkilerine, üyeleri için az çok olumlu olacak biçimler verdiği bu sürekli açık kalan ve tekrarlanan ilişki aracılığıyla ele alınabilir.

3. Bölüm
Spoliatis Arma Supersunt, Furor Arma Ministrat:* Direniş Olarak Felsefe

Tabii yaşam, hem Machiavelli'nin hem de Spinoza'nın politik ve ontolojik metinlerinde önemli bir rol oynar. Machiavelli'nin "balıklar" ya da "hayvanlar gibi"[1] neredeyse yabani bir konuma indirgenen "dağınık haldeki" insanlarıyla Hobbes'un kurtları, Spinoza'nın tabii halinde birbirlerini yiyip bitirmektedir.[2] Modern düşüncenin büyük isimleri gibi, Machiavelli ve Spinoza için de, insanlığın bu en alt mertebesi, "hayvan ve insan"[3] arasındaki o belirsiz alan politikayla fazlasıyla ilgilidir. Ve sarsıcı bir şekilde, politik eylemin en karanlık, en rahatsız edici yönleri üzerine düşünmeye zorlanırız. İktidar,

---

* Iuvenalis'ten alıntılanan *spoliatis arma supersunt* ve Vergilius'tan alıntılanan *furor arma ministrat*, *Konuşmalar* II.24'te şu şekilde kullanılır: "Eğer halkı yoksullaştırırsanız, *spoliatis arma supersunt* ("yağmalanın elinde silahlar kalır"), eğer ellerinden silahlarını alırsanız, *furor arma ministrat* ("öfke silahların yerini alır"). Bkz. Machiavelli, *Söylevler*, II.24, s. 315.

1 *The Discourses*, I, 2.

2 *Theological-Political Treatise*, XXI.

3 *Prince*, XVIII.

doğrudan yaşamla temasa geçirilmekte ve yaşamı özellikle insani olan her şeyden arındırmaktadır. Tüm varlıklar (insanlar, vahşiler, hayvanlar) tabiatın "parçaları", tabii hal ise Spinoza'nın kabulüne göre politikanın ayrılmaz bir parçasıdır.[4]

Böylelikle "çıplak yaşam" denilen şey, Machiavelli ve Spinoza gerçekçiliğinde politikanın daha şiddetli ve daha trajik yönlerini vurgular şekilde beliriverir. Giorgio Agamben "çıplak yaşam" kavramını tam olarak bu bağlamda, politikanın ve iktidarın en gizli, örtük ürününü tanımlamak için kullanmıştır.[5] Tabii yaşam, egemen güç için ya da egemenliğin kendisi için bir varsayım değildir. Egemenlik de, politika alanını çitlerle çevirmek amacıyla, (sözleşmecilerde olduğu gibi) yapay setler çekerek kendini tabii dünyaya uyguluyor değildir. Çıplak yaşam sonuçtur. Daha doğrusu, örneğin imha kamplarında olduğu gibi, modern politikanın özellikle acımasız figürlerinin tarihin belli zamanlarında trajik biçimde sonuna kadar götürdüğü bir iktidara özgü nihai kazanımın bir sonucudur. Foucault'nun izinden giden Agamben'e göre, çıplak yaşamın üretimi ve yeniden üretimi, politikanın bir başarısızlığı olmak şöyle dursun, aslında onun en büyük başarısı, gizli rahmi, gerçek *nomos*'udur.[6]

Fakat "çıplak yaşam" bu anlamda, gerçek bir şey olmaktan ziyade daha çok teorik bir figürdür. Hareketsiz bir nesneye indirgenmiş, insanlığın mümkün en alt derecesini ifade etmeyi amaçlayan kavram, tamamen olumsuzdur. Machiavelli ve Spinoza'nın düşüncesi, çıplak yaşamın herhangi bir şekilde var olabileceğini kabul etmez; başka bir deyişle, çıplak yaşamın "ontolojik gerçekliği"ni reddederler. Her ikisinin de metinlerin-

4 Bkz. 50. Mektup [*Mektuplar*, çev. Emine Ayhan (Ankara: Dost Yay., 2014)].

5 Bkz. G. Agamben, *Homo sacer: Sovereign Power and Bare Life* (Palo Alto: Stanford University Press, 1988), [*Kutsal İnsan. Egemen İktidar ve Çıplak Yaşam*, çev. Daniel Heller, İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2001)].

6 Bkz. Z. Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Ithaca: Cornell University Press, 1989), [*Modernite ve Holocaust*, çev. Süha Sertabiboğlu (İstanbul: Versus Kitap Yay., 2007)].

de beliren direniş felsefesi ve yaşamın mutlak olarak olumlanması, yaşamın "çıplaklığı" üzerine düşünmemizi engeller; kaldı ki yaşam hiçbir zaman bütünüyle edilgin bir nesne gibi iktidarın şiddet eylemine teslim edilmez.

Machiavelli'den başlayalım. Machiavelli'nin eserlerinin genelinde, sık sık şiddetin en saf hallerine dair birtakım imgeler karşımıza çıkar. Üstelik bunlar anlatımı süsleyen retoriksel imgeler de değildir. Daha önce pek az yazar, politika mekanizmasını açıklamak için bu tür imgelere ihtiyaç duymuştur, hatta belki de daha önce hiçbir yazar bunu yapmamıştır. Bu durumda politika, "çıplak yaşam"a uygulanabilir ve insan yaşamını tamamen çıplak bırakabilir görünür. İnsanın uyguladığı şiddet tüm gücüyle bedenlere, bedenin uzuvlarına yönelirken, hükümdarların ve egemenlerin masalarında çiziktirip dururken, görmezden gelmeyi tercih ettikleri şeyi açığa çıkarır. Machiavelli'nin şiddetin en saf hallerine dair bu imgeleri kullanmasının nedeni, bizleri kendi sözcükleriyle bakmaya zorlamak, bir istisna olarak, yaşamın acı gerçekliği olarak düşünülen şeyin aslında politikanın olağan bir neticesi olduğunu anlamamızı sağlamaktır.

Machiavelli'nin sözcüklerinin ardında ahlakçı bir fikir bulmak mümkün değildir; her zaman olduğu gibi, insan eyleminin olağan şiddeti üzerine sağduyulu bir gözlem sunmaktadır. Eserlerinde karşımıza çıkan ölüm imgeleri, ölümün yaşam ve insan tabiatı üzerindeki nihai gücünü onaylarken bir paradigma oluşturmaktadır. Söz konusu olan sadece bir insan öldürme meselesi değildir: bu imgeler iktidar mekanizmalarını, onun ölümcül kollarıyla bizzat yaşamı nasıl sarmalamış olduğunu göstermektedir. Örneğin Valentino Dükü, Romagna'yı ele geçirerek elde ettiği iktidarı Remirro'nun bedeni üzerinden göstermişti: Remirro'nun bedeni ikiye bölünmüş, çırılçıplak soyulmuş olarak Cesena halkına sergilenmiş, halk bu gösteri karşısında "hem hoşnut olmuş hem de şaşırmıştır."[7] Fakat bu,

7 *The Prince*, VII, s. 26.

Machiavelli gibi bir politik anatomistin inceleme konusuna yaklaşırken genellikle benimsemiş olduğu bir tavırdır. Machiavelli, Lidya Kralı Karun'un Solon'a tavsiye etmiş olduğu, kendi gözleriyle bakma yöntemini birebir uygular.[8] İktidarın "bedeni" iç organlarını meydana dökmek ve onu işler kılan mekanizmaları tam olarak anlamak için parçalarına ayrılır ve incelenir.

Düşmanın bedeninin parçalara ayrılması ve fiziksel mevcudiyetinin ortadan kaldırılması, politikanın olağan yasaları olarak sunulur. Politikanın acımasızlığı tümüyle insanların bedenleri üzerinde tatbik edilmektedir. Ayrıca politikanın bu boyutunun işlediği alan; insanların kendilerini apaçık görünür kıldıkları ve birbirlerini gözlemledikleri, neticede politik bir mesele olduğundan ölüme dahi (ya da her şeyden önemlisi) saygı duyulmayan ortak, kamusal bir alandır. Floransa Sancaktarı Bartolomeo Orlandini, sakıncalı bulduğu Baldaccio di Anghiari'nin infazını gerçekleştirir; "onu öldürdükten sonra sarayın penceresinden atar, meydana götürüp kafasını keserler ve tüm bir gün boyunca halka sergilerler."[9]

Politika, ölüm gösterisi aracılığıyla açığa çıkarılır. Aynı zamanda "çıplak"laştırılan yaşama, yani insani karakterinden arındırılıp bütünüyle edilgin bir nesneye indirgenen yaşama başvurulmasının nedeni de budur. Aşırı şiddetin gücü ve kapsamıdır bu. Machiavelli'nin politikadan bahsederken kullandığı yamyamlık imgelerinde, bu "çıplaklık" kavramı en somut biçimini alır. Politika ölümden beslenir, bu şekilde insan yaşamı da, insanların uğruna savaştıkları ve birbirlerini öldürdükleri iktidar gibi, çıplak bırakılır:

> Kuşkusuz özgürlüğün yeniden geri kazanılması sırasında, özgürlüğün savunulduğu zamana nazaran öfke daha büyük olmakta ve daha ağır yaralar açılmaktaydı. Nitekim Messer

8 Herodotos, *The Histories*, I.30, [*Tarih*, çev. Mümtekim Ökmen (İstanbul: İş Bankası Kültür Yay., 2006)].

9 *Florentine Histories*, VI, 7.

> Guglielmo ve oğlu binlerce düşmanın ortasına bırakılmıştı. Oğlu daha on sekizinde bile değildi; yine de yaşı, görünüşü ve masumiyeti onu kalabalığın öfkesinden kurtarmaya yetmedi. Onları yaşarken yaralamayı başaramayanlar, öfkelerini cesetlerinden çıkarıyorlardı. Kılıçlarla parçalamakla yetinmediler, elleriyle ve dişleriyle cesetleri lime lime ettiler. İnsanlar bu intikam töreni esnasında tüm duyularıyla tatmin olmayı başarabiliyorlardı: Önce kurbanlarının çığlıklarını duyuyor, sonra da vücutlarındaki yaraları görüyor, parçalanmış etlerine dokunuyorlar, etlerinin tadına varmak isteyenler bile oluyordu; dışarıdaki bütün parçalarla doyduktan sonra bile, daha hâlâ içerideki parçalarla tıka basa doymak istiyorlardı.[10]

Şiddetin vahşetinin yuttuğu insanlar yok olur. Diğerleriyse aynı köklü ve temel şiddetle ortada kalakalırlar. Machiavelli'nin anlattıkları bu durumda Agamben'in "çıplak yaşam"ına benzer görünür: Çıplak yaşam, bizzat yaşama uygulanan aşırı şiddet olarak politikanın nihai ürünüdür. "İstisnai" biçimleri, politikanın "olağan" gerçekleridir.

Ancak, Machiavelli konuyu bu istisnai olağanlığa dair gözlemleriyle noktalamaz. Machiavelli'nin politik felsefesi, tam da Agamben'in çıplak yaşam dediği şeyi reddetmek için iktidarın insan yaşamıyla olan doğrudan temasını gösterir. Machiavelli'nin düşüncesinde, toplumsallığın "sıfır derecesi"ne rastlanmaz. İnsan yaşamı, politik şiddetin saf bir nesnesi olarak karşımıza çıkmaz. Tam tersine, iktidarın uyguladığı şiddet karşısında insanlar, bazen asgari düzeyde de olsa, tükenmez kaynaklara sahip olduklarını göstermektedirler. Direniş, çatışmaya olan bastırılamaz eğilimimiz, eninde sonunda çıplak yaşamı iktidarın eylem alanından çıkarır. Daha önce gördüğümüz üzere, en şiddetli halinde iktidar insanların yaşamları ve bedenleri üzerinde uygulanır. Fakat insanlar hiçbir zaman kendilerini onun körü körüne yıkıcı kuvvetine bütünüyle teslim etmezler. Başarılı olsun ya da olmasın bu direniş, hem insanların hem de politik bedenlerin yaşamlarını belirleyen

10 A.g.y., II.37.

şeydir; böylece güç ile bedenler arasındaki çarpışmanın çıplak yaşam bakımından tanımlanması imkânsız hale gelir. Direniş, insanın bastırılamaz gücüyle sürekli olarak beslenir; dolayısıyla çatışmayı politikanın ontolojik olarak kurucu boyutu haline getirir.

Konuşmalar'ın kavramsal olarak en "yoğun" bölümlerinden biri olan III. Kitap 6. Bölüm'de, Machiavelli açıkça iktidarın yaşamı asla bütünüyle çıplak bırakamayacağını belirtir. Bir tiranın düşmanlarından uzakta tamamen güvende olması imkânsızdır; "çünkü asla karşısındakini, intikam almak için elinde bir hançeri bile kalmayacak kadar yağmalayamaz. Ne de karşısındakini kafasına koyduğu intikamdan vazgeçirecek kadar onursuzlaştırabilir."[11] Düşmanı yoksunlaştırmak, onu çıplak yaşam düzeyine indirmek, şiddet ve güç kullanımı karşısında tamamen edilgin bir nesne haline getirmek imkânsızdır. İktidarın, düşmanları karşısında güvenliğini ancak ölümle sağlayabileceğini söyler Machiavelli. Metinlerdeki bu aşırı şiddet imgelerinin o halde son derece zıt anlamlar taşıyan bir karakteri vardır. Bunlar iktidarın işlerliğini gösterirler; ama bununla da kalmayıp, iktidarın insanları çıplak yaşam düzeyine indirgemekteki yetersizliği dâhil olmak üzere, onun sınırlarını da gösterirler. Hiç kimse bütünüyle "yoksunlaştırılamaz." Direnişin tüm olanaklarını ondan ayırmak mümkün değildir; geriye yalnızca "intikamı kafasına koymuş" bir kimse kalsa bile imkânsızdır bu. Paradoksal olarak, ancak ölüm o boşluğu, tiranın ihtiyaç duyduğu yaşamın o kati çıplaklığını yaratabilir.

Bastırılamaz direniş ve insanların engeller ya da sıkıntılar karşısında gösterdiği dişli karşı koyuş, tüm tabiatı belirleyen zorunluluk kavramıyla bağlantılıdır. Direniş ve çatışmanın tıpkı kendini tabiatta bulan ve onun yasaları dâhilinde hareket eden insan için olduğu gibi, tüm tabii fenomenler için de basit bir gerçek olduğu söylenebilir. Bunlar, öncelikle tabiatın

11 A.g.y., III.6.

düşmanlığına karşı yönelen kendiliğinden bir direniş eylemi olarak, *virtù*'nun talihin önüne kurduğu bentler ve setlerdir. Daha önce belirttiğimiz gibi talih, "ona karşı koyabilmek için düzenlenmiş hiçbir kuvvetin olmadığı yerde gücünü gösterir ve darbelerini kendisini zapt edecek setlerin ve bentlerin yapılmadığını bildiği yerlere indirir."[12] Bütün bir insanlık tarihi, bu direnişin tarihi olarak okunabilir. Bu anlatıda yaşam da hiçbir zaman bütünüyle çıplak bırakılmamıştır. Yaşamdan ayrılmaz ve insana özgü olan bu eylem ve direnişe dönük saldırgan kapasiteler, insanların birlikte yaşamaya başladıkları günden bu yana geliştirilmiştir:

> Birçok küçük topluluğa dağıldıkları durumda, yerleşik haldeki insanlar güvenli bir şekilde yaşamayacaklarını anlar. Zira hiçbir topluluk yerleşik konumu ve sayısının azlığından ötürü, bir düşman saldırısına karşı koyacak kadar güçlü değildir ve düşman geldiğinde savunma için birlik oluşturmaya zamanları da yoktur... Dolayısıyla bu tehlikelerden kaçınmak için, ya kendi aralarında uzlaşarak ya da aralarındaki daha büyük bir otoritenin önerisiyle, seçtikleri, yaşamaya daha uygun ve savunması daha kolay bir yerde beraber yaşamaya başlarlar.[13]

Tabiat koşulları, olası tehlikelere karşı insanları etkin bir ihtiyatlılık konumunda tutacak kadar sert olmadığında, yapay koşulların oluşturulması gerekir. Örneğin Romulus ve Numa'nın yasaları, Roma'da *virtù*'nun bir cumhuriyet için vazgeçilmez olan bir düzeyde tutulmasını sağlamıştır. Bununla birlikte, bu tabii direniş itkisi, şiddete dayalı ve aşırı koşullarla değil, tam tersi şekilde zayıflatılabilir; yani, hayatta kalma mücadelesine gerek bırakmayan bir yaşamın getirdiği kolaylıklarla. Öyleyse ne iktidarın uyguladığı şiddet ne de tabiatın düşmanlığı, insanları çıplak yaşama itebilir; paradoksal bir şekilde bunu yapan, çatışmadan arınmış bir yaşamın kolaylıklarıdır.

---

12 *The Prince*, XXV.

13 *The Discourses*, I.1, s.100-101.

Örneğin uzun süre bir hükümdarın yönetimi altında yaşamış bir halk, çatışmaya ve direnişe tabii eğilimini kaybeder; bu haliyle evcilleştirilmiş yabani bir hayvandan başka bir şey değildir.[14] Tüm halkların başlıca arzusu direnmektir, "köle olmalarına sebep olan kişiden intikam almak ve özgürlüklerini yeniden kazanmaktır."[15] Fakat yine de bu temel itki, yapay sıkıntı koşullarının yaratılmasıyla teşvik edilmeye ve geliştirilmeye ihtiyaç duyar. Örneğin Machiavelli'nin Hıristiyanlık eleştirisi bu temele dayanır.[16] Antiklerin dini, "bedenin gücüne ve insanın daha gözü pek olmasına katkıda bulunan tüm diğer şeyleri... insan için en üstün iyi olarak belirlemişken"; modern din,

> yürekten metanetli olmamızı talep etse de, bunu gözü pek şeyler yapmamız için değil katlanabilmemiz için ister. Dolayısıyla bu yaşam tarzı dünyayı güçsüz kılmış ve onu korkusuzca kontrol edebilen kötü kişilerin avı haline getirmiştir. Bu kişiler de, insanların çoğunun, cennete gitmek için, en iyi şekilde nasıl intikam alacaklarından ziyade aldıkları yaralara nasıl katlanacaklarını düşündüklerinin farkında olduklarından, bunu başarılı ve sağlam bir şekilde kotarırlar.[17]

Modern din insanların eylemelerinden ziyade acıya katlanmalarını gerektirir. Her bireye mahsus olan asli direniş ve çatışma itkisini zayıflatmak üzerinde çalışır. O halde yaşamın çıplaklığına yol açan şey iktidarın dışsal şiddeti değil, sivil yaşamın "kolaylıkları" ve "tutkusu"yla desteklenen bir kültürün sürekli işleyişidir. Şiddet ve iktidar, her bireyde bastırılamayan bir tepki uyandırır. Bir kimse ihtiyaçların "saldırısına [ne kadar] uğrarsa", direniş göstermeye ve çatışmaya girmeye o kadar yatkın olur; bu gerçek, yaşamın sıfır derecesine hiçbir zaman varılamayacağının kanıtıdır.

---

14 A.g.y., I.16.
15 A.g.y.
16 A.g.y.
17 *The Discourses*, II.2, s.278.

Ama Machiavelli'nin düşüncesi, iktidara ilişkin (ya da ona karşıt) genelleyici gözlemlerle de sınırlı değildir. Bu düşünce, devletlerde iktidarın paylaşılması ve dağıtılması da dâhil olmak üzere, daha pratik konuları da kapsar. Direnme itkisi politikanın somut dinamikleri içinde, "ya saldırıya geçersin ya saldırıya uğrarsın" uyarısında ön plana çıkar. Sükûnete, çatışmadan kaçma ihtimaline burada yer yoktur. Örneğin Roma'da,

> halk ve soylulardan biri alçakgönüllü davrandığında diğer taraf buna her zaman kibirle karşılık veriyordu. Plebler sessiz kaldıklarında ve hadlerini bildiklerinde genç soylular onları rencide etmeye başlıyordu ve şiddet kendilerine karşı da uygulandığından tribünler sorunları çözmek için çok az şey yapabiliyordu. Soylular, gençlerinin fazla ileri gittiğini düşünseler de bu durum bir yandan hoşlarına gidiyordu; çünkü aşırıya kaçılması gerekiyorsa, bunu yapan plebler değil kendi adamları olmalıydı. Böylece özgürlük arzusunun, her iki tarafın da üstünlüğü ele geçirinceye kadar karşı tarafa baskı uygulamasına yol açtığı bir duruma gelindi. Olaylar şu şekilde gelişmekteydi: İnsanlar önce yaşamlarını korkusuzca sürdürme derdindeyken, diğer insanlara korku salmaya ve sanki başka birine zarar vermeden ya da başkası tarafından zarar görmeden yaşamaları kaçınılmazmış gibi, savuşturdukları zararları başkasının üzerine yıkmaya başlıyorlardı.[18]

Direniş gösterme, başkalarına saldırma ve zulüm görmemek için zulmetme zorunluluğu, savaş modelinin politikaya neden böylesine uygun olduğunu bir kez daha göstermektedir. Direniş için verilen amansız savaşın, hiçbir boş alan ve herhangi bir ara bırakmayacak şekilde yayıldığı ileri sürülebilir. Belki de bu anlamda (ama sadece bu anlamda), yaşam politikanın merkezinde "çıplak" görünür. Çünkü sürekli olarak riske atılan şey yaşamın kendisidir. Tehlike had safhada olduğunda, zorluklar yaşamı bütünüyle yok etmekle tehdit eder hale geldiğinde ise *virtù* ortaya çıkmak zorunda kalır: "Yaşamda çok çeşitli zorunluluklar olabilir, ancak en güçlüsü, sizi ya zafer kazanma-

18 A.g.y., I.46, s.223-224.

ya ya da ölmeye zorlayandır."[19] Böylece yaşam ve ölüm, zafer ve yıkım her zaman yanı başımızdadır; sürekli bir yıkım tehdidi taşısa da, *virtù*'ya götüren tek yol olan bir hassas zincirde birbirlerine kenetlenmiş haldedirler.

Bu temel direniş itkisi, böylelikle yaşamın bir nesneye, iktidar pratiğinin uç noktasına indirgenmesini önler. Her ne kadar söz konusu itki, içgüdüye çok benzese de basit bir tabii nitelik değildir. Daha ziyade kendini korumanın ve çatışmanın hakiki bir politik stratejisidir. Bu durum, sonrasında Spinoza'nın da ele alıp benzer şekilde tartışacağı, Machiavelli'nin *Konuşmalar*'da sunduğu komplolar teorisinde açıkça görülür. Komplolara ilişkin bu argüman, direniş ve çatışma kavramının izini sürmenin yanında, tiranlığa dair geleneksel yaklaşımı ve direnme hakkını tersine çevirir.

Modern direnme hakkı [*the right to resistance*] teorisi, on altıncı ve on yedinci yüzyıllar boyunca süregiden kanlı mezhep savaşları döneminde geliştirilmiştir.[20] Bu öğretinin esası, mevcut iktidarın meşrulaştırılması ve korunmasıdır. Örneğin kral katilleri bakımından, kralın uyruklarına verdiği sözden dönmesi durumunda, uyruklar onun düşmanı haline gelir. Uyruklarını aldatan bir kral, esas olarak teolojik, hukuki ve ahlaki dengeyi bozmuş olur ve kendisini uyrukları ile bir savaş haline sokar. Bu nedenle, özellikle hukuki bir kavram olarak direnme hakkıyla dengeyi yeniden kurmak, bir hak ve bir ödev haline gelir. Machiavelli bu konuları, tehlikelerinin ve nihayetinde gereksizliklerinin altını çizdiği komplolara dair konuşmasında tartışır. Bu tartışmada tiranı öldürme gibi bireysel direniş eylemlerini kınar; çünkü böyle bir eylem hâlihazırda kritik olan bir durumu genellikle daha da kötüleştirir. Bu bağlamda temel direniş itkisinin, tiranın öldürülmesi gibi yalıtık bir edim halini almaması gerektiği ileri sürülebilir.

---

19 A.g.y.

20 Bkz. M. Turchetti, *Tyrannie et Tyrannicide de l'Antiguité à nos jours* (Paris, Presses Universitaires de France, 2000).

Konuşmalar'ın komplolar üzerine olan III. Kitap 6. Bölüm'ü, tüm çalışmanın en uzun kısmını oluşturur. Bu bölümde belirtildiği üzere komplolar yararsız, tehlikelidir; ama en önemlisi istenilen sonuçları üretmezler. Machiavelli'nın argümanı, hükümdarın iktidarına koşulsuz saygının sebebini benimser gibi görünebilir. Fakat argüman uyruklara değil, hükümdara yöneltilmiştir. Machiavelli hükümdara, komploların önüne geçmesi ve nefret edilmekten kaçınması için nasıl bir tutum sergilemesi gerektiğini açıklamaktadır.[21]

Fakat eğer hükümdarın tutumunun "halk tarafından sevilmesi" ve uyrukların da hiçbir şekilde hükümdarlarına karşı komplo düzenlememesi gerekiyorsa, iktidar ile temel direniş öğesi (Machiavelli'nin kesin surette "özgürlük sevgisi" olarak ifade ettiği şey) arasındaki ilişki nasıl varlık kazanır? Yanıt "mizaç teorisi"ndedir. Komplolar çoğu zaman, kentteki kesimlerin "kendilerini görünür kılma"nın bir yolunu bulmaları gerekmesinden ortaya çıkar. Machiavelli, çatışmalı politika teorisi için zemin hazırlamaktadır; geleneksel üçlü kuvvetler ayrımı (halk, aristokrasi ve monarşi) üzerinde durmak yerine şunu önerir: "Her kentte iki farklı mizaç bulunur; halkın ve soyluların mizacı."[22] "Mizaç" ["sıvı"] terimi, dönemin tıp dilinden ödünç alınarak burada politik söyleme taşınmıştır. Nasıl ki bedenin ölümden korunması için insan bedenindeki sıvıların düzenlenmesi gerekiyorsa, "politik beden"in de "bu mizaçları düzenleyebilmesi" gerekir.

Bu "olağan" yöntemler işlemediğinde ise, komplolar gibi "olağanüstü yöntemler"e başvurulmak zorunda kalınır. Ancak komploların sonucu nasıl olursa olsun, örneğin tiran öldürülsün ya da öldürülmesin, tiranlığın varlık nedenleri aynen kalır ve zararlı etkiler üretmeye devam ederler. İşte bu yüzden Machiavelli klasik bir politik düzen teorisi veya direnme hakkına

21 *The Prince*, XIX.

22 *The Discourses*, I.4.

ve tiranın öldürülmesine dair geleneksel bir söylem değil, bir politik mizaç teorisi önerir. Bir komplo, "olağan" yollarla dışa vurulması ve düzenlenmesi mümkün olmayan örtük bir çatışmanın belirtisi olabilir. "Olağanüstü" yöntemlerse sorunları çözmez, aksine onları yalnızca kötüleştirir ve içinden çıkılmaz bir hale getirir. Temel direniş itkisini başarılı bir şekilde biçimlendirecek tek pratik, politik ve toplumsal çatışmalardır; gerçekten de bu itki uygun ifadesini sadece çatışmada bulur. "Mizaçların kaynaşması", politik bedenin sağlığına delalettir. Komplolar ise muhafazakâr bir politikanın ifadesi haline getirdikleri, geleneksel bir iktidar ve egemenlik anlayışının sonu demek olan mizaçların bu dinamiğine genelde yabancıdırlar.

Öyleyse Machiavelli'nin bu anlamlı benzetmesi, sağlıklı bir politik yaşamın göstergesi ve belirtisi olan ilkelere geri dönme teorisini özetler niteliktedir. Devlet tarafından alınan kararlarda sık sık o devleti bir zamanlar ötekilerden ayrıştıran başlangıç ilkelerinden sapıldığı görülmektedir. Bu nedenle Machiavelli şunu ileri sürer (ve bu argüman bariz bir şekilde Spinoza tarafından da kullanılacaktır): "Dini cemaatlerin ya da devletlerin uzun süreli olabilmesi için gerekli olan, sık sık başlangıç ilkelerine uygun şekilde yenilenmeleridir."[23] Bir devlet içerisinde başlangıçtaki *virtù*'yu canlandıracak olumlu değişimler "ya bazı dışsal olaylardan ya da içteki basiretten" kaynaklanır. Dışsal nedenlerin her zaman olumlu etkileri olmaz; zira *virtù*'dan ziyade talihin hâkimiyeti altındadırlar. Dolayısıyla bir kimsenin kendi yeteneklerine bel bağlaması, "içteki basiret"e dayanması daha iyidir.

Spinoza'nın konuyu nasıl ele aldığını görmek için, öncelikle politik felsefesinin ardındaki antropolojik ve ontolojik zemini değerlendirelim. Bu zeminde, sonlu kiplerin sınırlılığının merkezi bir konumu vardır. Bu sınırlılık meselesi, tabiatta tözün her bir tezahürü ve gerçeğin bütün veçheleri için belirleyicidir.

23 A.g.y., III.1.

Spinoza'nın sıfatlara [*attributo*] ilişkin kuramı "paralelizm" olarak da adlandırılır: Var olan tek Töz, sonsuz sayıda "paralel" sıfattan oluşur. Bir sıfata ait kipler, farklı bir sıfatın kiplerine etki edemez ya da onlar tarafından duygulandırılamaz. Örneğin zihin, ne bedene etki edebilir ne de onun tarafından duygulandırılabilir. Bu çerçevede Spinoza, aynı sıfata ait tüm kipler için karşılıklı, evrensel bir sınırlılık fikrini ortaya atar. Başka bir kiple sınırlanmamış olan hiçbir kip yoktur: Hiçbir fikir başka bir fikirle çatışmadan, hiçbir cisim başka bir cisim tarafından engellenmeden var olamaz. Bu prensip IV. Bölüm'ün Aksiyom'unda teyit edilir: "Tabiatta tekil hiçbir şey yoktur ki, kendisinden daha güçlü ve kuvvetlisi bulunmasın. Var olan şey ne olursa olsun, onu yok edebilecek daha güçlü bir başka şey de olacaktır." *Etika* I. Bölüm'ün başlangıcında ortaya konulan evrensel sınırlılık düşüncesi, şimdi kuvvet, güç (*potentia*) ve yıkım bakımından değerlendirilmektedir. Bu aksiyomun önemi abartılamayacak kadar fazladır. "İnsanın Köleliği" başlıklı bölüm bu aksiyomla açılmakta, aksiyomun kapsamı "Özgürlük"e[24] ilişkin bölümde (V. Bölüm) farklı bir bağlama taşınmaktadır. Evrensel olarak geçerli bu prensip *Etika*'nın geneli için bir zemin oluşturabilir. Bu da çatışma konusunun Spinoza için ne kadar önemli olduğunun açık bir kanıtıdır.

Sınırlılık ve sonluluk, tüm tabiat için geçerli özelliklerdir. Sonlu kipler statik biçimde değil aksine dinamik olarak, somut varoluşları içerisinde değerlendirilir. Varoluşları, nedenlerin ve etkilerin çoklu, dinamik bir ağı içerisinde, bazen şiddetli ve yıkıcı olabilen karşılıklı sınırlayıcılığın, etkileşimin varoluşudur. İlişki dolaysızca özün önüne geçer, dâhil olunan ilişki ise öncelikle çatışmalıdır. Söz konusu edilen şey, her duygunun varlığını sürdürmesinin olağan dinamiğidir. Zira bir duygu sü-

24 *Etika*, V. Bölüm 37. Önerme'nin Not'unda belirtildiği üzere; "IV. Bölüm'ün Aksiyom'u, belli bir zaman ve mekân ile ilişkili olarak görüldükleri ölçüde tekil şeylerle ilgilidir ki bundan hiç kimsenin kuşku duymayacağına inanıyorum."

rekli olarak "[yalnızca] kendisine karşıt ve kendisinden daha güçlü bir başka duygu tarafından engellenir ya da ortadan kaldırılır"[25] yahut bastırılır. Bu durum, bizi en çok ilgilendiren belirli sonlu kipler, yani insanlar için de geçerlidir. Gerçekten, "insanı varoluşta tutan kuvvet sınırlıdır ve dışsal nedenlerin [ister diğer insanların isterse de diğer sonlu kiplerin] gücü tarafından sonsuzca aşılır."[26] Bu şekilde, evrensel ve genelleştirilmiş bir sınırlılık fikri, kipler arasındaki bu sonsuz, potansiyel olarak yıkıcı etkileşim dinamiğinde tek bir boş olan ve herhangi bir ara bırakmayacak şekilde, tüm tabiatı karakterize eder.

İlişkinin öze önceliğinin altını çizmek gerekir.[27] Zira bu şekilde Spinoza ontolojisinin aynı anda doğrudan çatışma sorununa yöneldiği vurgulanabilir. Her sonlu kipin özünü kuran güç, hiçbir zaman kendisini soyut biçimde ve kendinde sunmaz. Aksine, somut ve *in alio** olarak, yani diğer kiplerle sonsuz ilişkiler ağının ve şebekesinin parçası olarak görünür. Diğer kiplerle çatışma ve karşılaşma alanı tam da bu ağın ve şebekenin içinde yer alır. Her kip kendisini sadece diğer kiplerle ilişkili olarak ve bu ilişkisel ve somut olarak çatışmalı alanda sunduğu ölçüde, çatışma ve direniş yalnızca birer varoluş tarzı değil, bizim biricik özümüzdür: "Varoluşta kalmak için çabaladığımız (etkin) güç" hiçbir zaman yalıtılmış değildir, daima "bizim gücümüzle karşılaştırılan dışsal nedenlerin gücüyle tanımlanır."[28]

Direnişin devreye girdiği yer tam da burasıdır. İnsan yaşamı "çok büyük" bir güçle karşı karşıya kaldığında, etkin direniş kapasitesinden tümüyle yoksunlaştırılmış ve ayrılmış olarak, başka bir deyişle "çıplak yaşam" olarak düşünülebilir mi? IV.

---

25 A.g.y., IV.7.

26 A.g.y., IV.3.

27 Morfino'nun çalışması (*Il tempo e l'occasione*), bu açıdan Spinoza felsefesine yeni bir ışık tutar.

* Lat. "Başkasında."

28 *Etika*, IV.5.

Bölüm'ün Aksiyom'unda sunulan fakat *Etika*'nın genelinde işleyen evrensel sınırlılık fikrinin, "çıplak yaşamı" doğruladığı düşünülebilir. Çatışma potansiyeli taşıyan sonsuz ilişkiler ağında, her kipin kaderi, onu kuşatan ve yaklaşmakta olan dışsal nedenlerin oyununa nazaran mutlak sınırlılıkla ve edilginlikle belirlenmiş gibi görünür. Bu açıklamaya göre, sonlu kiplerin varlıklarını sürdürmeleri, olumlu fırsatların fiili süresine ve yıkıcı olmayan bir çevrede kalmasına göre belirlenir görünecektir.

Ancak sonlu bir kipin varlığını sürdürmesi yalnızca ona dışarıdan dayatılan sınırlılığın koşulları ile belirlenmez. Spinoza bu evrensel dışsal sınırlılık fikrini, söz konusu sınırlılığa karşıt bir etkinlik ve güç, *conatus* fikriyle iç içe geçirir: Bütün bir Spinoza sisteminin anlaşılmasında *conatus* kavramı çok önemli bir yere sahiptir.[29] Bu kavram aracılığıyla, Spinoza düşüncesinden direnişle ilgili bir başlangıç ilkesi ortaya çıkar: dışsal kuvvetlere ve her kipin kaçınılmaz olarak karşılaştığı tehdit edici zıt kuvvetlere karşı koyan bir güç. Bu bağlamda Spinoza düşüncesinde de direniş olarak anlaşılan etkin güç (*potentia*) kavramıyla, yaşamın sıfır derecesinin, "çıplaklığı"nın üstesinden gelinir.

Bu anlayış, *Etika*'nın I. Bölüm'ünde tanımlanan kipler ile Töz arasındaki ilişkiyle yakından ilgilidir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, kiplerin gücü, Tanrı'nın gücüyle "mutlak anlamda aynı"dır. Dolayısıyla bu güç, her kipin diğer kiplerin karşıt kuvvetlerine karşı direnmesini sağlayan kuvvetin belirlenmesine içeriden katkı sunar.[30] Tözle olan bu ilişki, bir yandan da kipler için belirli bir süre ("süre, var olmanın belirsizce sürmesidir"[31]) anlayışına işaret eder. Bir şeyin tabiatı, tıpkı etker nedeni [*efficient cause*] gibi, şeyin varoluşunu herhangi bir şekilde "ortadan kaldıramaz", yalnızca varoluşu ortaya koyar. Kipin kendisinde onu yok edebilecek hiçbir şey yoktur. Hiçbir kip, "dışsal bir

29 Bkz. Bove, *La stratégie du* conatus.
30 *Etika*, I.24 Önerme Sonucu.
31 A.g.y., II, Tanım 5.

neden"[32] yoluyla olmaksızın yok edilemez.

"Her şey kendinde olduğu ölçüde, kendi varlığında sürmeye çabalar"[33] biçiminde tanımlanan *conatus*, doğrudan bu önermeden türer. *Conatus*, "çıplak yaşam" düşüncesinde belirtilen insan varoluşunun sıfır derecesiyle mutlak bir karşıtlık içinde hareket eden, bitip tükenmez, genişleyici bir kuvveti ifade eder. Duyguların mekanizması ve en sonunda, Neşenin özgürlüğe giden yoldaki merkezi konumu, bu dinamikten kaynaklanır. İnsanın duygulanımsal yaşamı da tam olarak bu itkinin indirgenemez ve genişleyici karakterini göstermektedir. Kip "direnerek" var olmakla kalmaz; aynı zamanda, dışsal kuvvetler kendisine ne ölçüde karşıtsa, güç (*potentia*) de o ölçüde etkin bir direniş kuvvetine hasredilir:

> Keder (*tristitia*) ne kadar büyükse, insan kederi ortadan kaldırmak için o denli büyük bir etkinlik gücüyle; yani, o denli büyük bir arzu ya da iştahla kederden kurtulmaya çabalayacaktır.[34]

Ne kadar karşıt kuvvet yaşamımızı çıplak bırakmaya çalışırsa, her varlığa mahsus bu asli ve devredilemez gücün daha da fazlası devreye sokulur. Bu noktada Spinoza'nın konumunu daha iyi anlamak için, güç olarak *jus* kavrayışının tam da bu fikirden kaynaklandığını ayrıca belirtebiliriz. Nitekim Spinoza ontolojisini doğrudan politika ve haklar düzlemine yerleştirmiş; böylelikle de, gördüğümüz üzere, özellikle sözleşmeci teoriler ve soyut haklar yaklaşımı olmak üzere, döneminde şekillenmekte olan modern felsefenin güçsüzlüğünden ve dar çerçevesinden kendine gerçekçi bir çıkış kapısı bulabilmiştir. Spinoza'nın *jus sive potentia* anlayışı, daha *Teolojik-Politik İnceleme*'nin giriş bölümünde karşımıza çıkar. Bu anlayış, herkesin doğrudan katıldığı Tanrı'nın gücünü ifade eden bireysel

32 A.g.y., III.4.
33 A.g.y., III.6.
34 A.g.y., III.37, Kanıtlama.

tabii hak üzerinden temellendirilir. Hak kavramına ilişkin bu yaklaşım, tabii hakkın başkalarına, örneğin üstün gücü elinde tutan ve özgürlüğün koruyucusu olan bir egemene devredilmesini olanaklı kılar.[35] Fakat bu devir hiçbir zaman mutlak değildir; aksine, tabiat gereği ve fiziksel olarak sınırlıdır ve bu sınırlama haklar düzleminde belli pratik sonuçları içerir:

> Yine de kimse kendisini, insan olmaktan çıkaracak ölçüde savunma gücünden yoksun bırakamayacağına göre, şu sonuca varıyorum: Hiç kimse, tabii hakkından mutlak olarak yoksun bırakılamaz. Uyruklar, tabii hak uyarınca, politik bütün için büyük bir tehlike yaratmadan ellerinden alınamayacak bazı şeyleri korurlar. Bunlar, uyruklara ya üstü kapalı olarak ya da politik bütünü ellerinde tutanlarla anlaşılarak açık olarak tanınmıştır.[36]

Dolayısıyla üstün güç ile uyrukların bireysel gücü arasındaki ilişki, tersine bir karşılıklılık içindedir. Devir işlemiyle egemenin gücü mutlak hale gelse de, bu onu tüm gücün mutlak sahibi yapmaz. Gerçekte "kimse insan olmaktan çıkamayacağına göre", her bir bireyin gücü hiçbir zaman belirli bir sınırın ötesine geçmez. Spinoza'nın insanı "öz savunma gücünden yoksun bırakılamayacak" varlık olarak sunan yarı-tanımı, bir direniş felsefesi açısından oldukça ilginçtir. Politik insanı ayırt eden ve tanımlayan şey, öz savunma ve direniş gücüdür (bu durumda açıkça güç eylemlerinden ileri gelir). Bu anlayış ise her sonlu kipin, özellikle de sonlu insan kipinin Töz ile olan ilişkisinden kaynaklanır. Spinoza, büyük balığın küçük balığı yemeye muktedir olduğunu söylemez; aksine, "üstün bir tabii

---

35 *Teolojik-Politik İnceleme*, Giriş. Tabii hakların devrinin Spinoza düşüncesindeki özgün karakteri için bkz. C. Lazzeri, "Les lois de l'obéissance: sur la théorie spinoziste des transferts de droit," *Etudes philosophiques*, 4 (1987), ss. 409-438; C. Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté* (Paris; Presses Universitaires de France, 1999).

36 *Theological-Political Treatise*, Giriş, s. 393.

hak uyarınca... büyük balık küçük balığı yer"[37] der. O halde aynı şekilde, her bir sonlu kip eyleminde bütün bir tabii gücün ne kadarını ifade ederse etsin, bu parça daima hem bir hak hem de bir güç olarak uygulanır.

Peki, bu gücün aynı zamanda bastırılamaz olduğu da ileri sürülebilir mi? Başka bir deyişle, daha üstün karşıt bir gücün, tüm savunmalarından yoksun bırakılmış, "çıplak" yaşamın o sıfır derecesini ortaya çıkarabileceği inkâr edilebilir mi? Tekil bir insanın kendisini tanımlayan esas niteliği, yani öz savunma gücünü kaybedebileceği bir gerçektir. Spinoza'ya göre insan yalnızca "tüm karşıt kuvveti uzaklaştırabildiğinde, ondan uğradığı zarara karşılık dilediği gibi öç alabildiğinde"[38] bağımsızdır. Fakat tam da bu noktada bu koşul hiçbir şekilde genelleştirilebilir görünmez. Bazı açılardan, gerçekçi bir şekilde, bu bir azınlığın yahut da tek başına egemenin ayrıcalığı olarak bile görünebilir. Bir kimse, kendini savunabilme imkânı ve bunun için gerekli araçları olmadan, "zincire vurulmuş" ve "elinden silahları alınmış halde" tümüyle bir başkasının iktidarı altında olabilir.[39] Özerkliğin, yani kendini savunma ve uğranılan zarar nedeniyle intikam alma imkânının yokluğuyla beraber çıplak yaşam tekrar karşımıza çıkmaktadır.

Buna karşın, daha önce sonlu kipler ve *conatus*'larında genel olarak gördüğümüz üzere, insanın direniş itkisi bastırılamazdır. Diğer bir deyişle, gücün bizi zincirlere vurabildiği ve silahsız bırakabildiği doğru olsa bile;

> hiç kimse, insanın da öteki varlıklar gibi varlığını korumaya çabaladığını inkâr edemez. Eğer kimi farklılıklar görülüyorsa, bu, insanın özgür iradeye sahip oluşundan ileri gelir. Ama insanı ne kadar özgür olarak düşünürsek, o denli de onun zorunlu olarak varlığını koruması ve kendisine hâkim olması gerektiği yargısına varmak mecburiyetinde kalırız. Özgürlü-

37 A.g.y., XVI.
38 *Political Treatise*, II.9.
39 A.g.y., II.10.

ğü olumsallıkla karıştırmayan herkes kolayca fikrime katılacaktır.[40]

Dolayısıyla bu direniş itkisi, her insan aynı öz-güç-hak özdeşliğinin parçası olduğu için, hiçbir şekilde inkâr edilemez ya da bastırılamaz. Ne de bu noktada, akıllarını daha yüksek ya da daha düşük düzeyde kullanmalarına göre daha az ya da daha çok özgür olan insanların kendi aralarında, insanlarla tabiatın diğer varlıkları arasında herhangi bir farklılık bulunabilir. Bu temel ve bastırılamaz direniş itkisi, bilgeliğin ve özgürlüğün etik perspektifinin ötesine yerleşir. Politik metinlerle uyumlu olarak bu perspektif, olmalarını istediğimiz gibi değil oldukları haliyle tüm insanlar için ve her durumda geçerli olan evrensel ve genel bir prensip gibi gözükür.[41]

Daha önce de öne sürdüğümüz üzere, karşıt ve dışsal güçlere karşı bu içsel ve temel direnme gücü, bir kipin tekil varoluşunu resmen bir savaş alanı olarak tanımlar: Bu savaş alanı yalnızca her kipin kat ettiği düşmanca çevreye değil, aynı zamanda, varoluşunun her anında onu değiştiren ve yeniden tanımlayan karşıt duygu ve kuvvetlerce bizzat nasıl "kat edildiği"ne işaret eder. Bizler, bize az çok benzeyen başka sonlu kiplerle giriştiğimiz genelleşmiş bir çatışmanın ifadesi olmaktan çok, bizi sürekli olarak kat eden çatışmaların bir ifadesiyizdir. Spinoza bunun üzerinde ciddi bir şekilde durarak, söz konusu çatışmaların üstesinden gelinmesinin ve yerinden edilmesinin, tüm kiplerin tabiatında olduğunu öne sürer;[42] "şeylerden biri ötekini yıkıma uğratabildiği sürece bunlar aykırı tabiattadırlar, eş deyişle, aynı öznede bulunmaları mümkün değildir."[43] Bu karşıtlık ya da aykırılık düşüncesi, bir yandan çok çeşitli sayısız çatışmanın bir ifadesi olarak bizim varlığımı-

40 A.g.y., II.7.
41 A.g.y., III.18.
42 Bu konuyla ilgili daha ayrıntılı bir analiz için bkz. L. Bove, "Introduction."
43 *Etika*, III.5.

zı, öte yandan da belirli bir zamanda aynı bireyde mevcut olan karşıt öğelerden birini yıkıma uğratabilen çatışmanın türünü tanımlar. Fakat çatışma belli bir eşiği aşarsa, bireyin yıkımına da yol açabilir.

"Eğer aynı öznede iki karşıt eylem uyandırılmış ise, eylemlerin karşıtlığı son buluncaya kadar zorunlu olarak ya her ikisinde ya da yalnız birinde bir değişim meydana gelecektir"[44] aksiyomunu mümkün kılan dinamik, Machiavelli'nin mizaç/sıvı teorisine benzer. Bu bağlamda bazı çatışmalar, bedenin mizaçları/sıvıları arasındaki farklılıkları ifade edebilirken, bazıları da patolojik olarak bedenin yıkımını getirebilir. Laurent Bove, her bireyin "içinde ikamet eden" içsel çelişkilere etkin ve olumlu direnişten bahseder.[45] En sonunda, bu çatışmaların direniş gösteren öznenin dışına atıldığını ve "yerinden edildiğini" gözlemler. Bu devamlı yerinden ediliş, pratikte iki ilke sayesinde mümkün olur. İlki, ayrıntılı olarak tartıştığımız "direniş" ilkesi iken, ikincisi bir "ittifak" [*alliance*] ilkesidir.[46] İlki, öznenin varoluşuna aykırı olan herhangi bir şeye, bu şey ister içsel ister dışsal bir öğe olsun (örneğin bir *tristitia* [keder] duygusu) karşı koyma kapasitesine karşılık gelirken; ikincisi her bir bedenin, daha kuvvetli ve daha güçlü, dolayısıyla da daha büyük bir direnme kapasitesi olan bir birey meydana getirmek üzere diğer bedenlerle birleşebilme kapasitesine işaret eder.[47]

Şu noktada, bu iki ilkeye uygun olarak, dışarı atma ve yerinden etme kavramlarının, çatışmalı boyutun aşılmış olduğu anlamına gelmeyeceği ileri sürülebilir. Birey, çatışmanın olumsuz etkilerini defedebilir ve yerinden edebilirse de, bizatihi çatışmadan kaçınamaz görünür. Varoluş ise aksine, sürekli ve

44 A.g.y., V, Aksiyom 1.

45 Bove, "Giriş".

46 A.g.y.

47 Bove, ittifak ve direniş ilkelerinin, bireyde ortaya çıkabilecek çatışmayı sürekli olarak yerinden etmek üzere, karşılıklı bir etkileşim içinde işlediklerine dikkat çeker.

üstesinden gelinemez bir çatışma deneyimi olarak tanımlanabilir. Olumsuz etkileri, baskın geldikleri takdirde, bireyi yok edebilirler. Tersi durumda ise kişi, bir savaş galibiyetinin, üstesinden gelinmiş acının, kendi varlığının giderek mutlaklaşan bir olumlanmasının neşesini yaşayacaktır.

İnsan harcadığı çabanın bilincindedir[48] ve işte bizleri birer direniş öznesi olarak; önce içimizde meydana gelen ama sonra derhal çoklu, politik bir boyut olarak kendini gösteren bu savaş alanı içindeki bireyler olarak belirleyen de budur. Spinoza'nın belirttiği üzere; "bizi ya da sevilen nesneyi neşeyle (*laetitia*) etkilediğini/duygulandırdığını hayal ettiğimiz her neyse, sevilen şeyi ve kendimizi olumlamaya çabalarız; buna karşı, bizi ya da sevilen şeyi kederle (*tristitia*) etkilediğini/duygulandırdığını hayal ettiğimiz her şeyi ise olumsuzlamaya çabalarız."[49] Bu çatışmadaki başlıca unsurlar (olumlamak ya olumsuzlamak, neşe ya da keder üretmek), temel direniş deneyimini duyguların diline dönüştürür. Paralelizmle de önerilen şey, bir kez daha, bu deneyimin üstesinden gelinemez tabiatıdır. "Dışarıdan" gelebilecek bir çareyle bu boyutun ötesine geçmeyi beklemek mümkün değildir. Duyguların dili yine açık bir şekilde şunu ifade eder: "Bir duygu kendisine karşıt ve kendisinden daha güçlü bir başka duygu olmadıkça ne engellenebilir ne de ortadan kaldırılabilir."[50] Bu iki ilkeyi, yani direniş ve ittifak ilkelerini hem ontolojik hem de politik düzlemde çalıştırmak suretiyle, erdemimizin dışa vurulabileceği tek alan budur.

Bu iki ilke, aynı zamanda Spinoza'nın sistemindeki etik ve politika ilişkisini de açıklayabilir. İnsanın güçlenmesi, özgürlüğe doğru etik gelişimi ve bilgeliği, doğrudan politik bir sonuç olarak ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan özgür insan, sahip olduğu direniş ve ittifak ilkeleri olabilecek en iyi şekilde ça-

48 *Etika*, III.9.
49 A.g.y., III.25.
50 A.g.y., IV.7.

lışmakta olan güçlü insan olarak karşımıza çıkar. Ancak daha önce belirttiğimiz gibi, çatışmadan bir kaçış değil, aksine çatışmanın yerinden edilmesi (yani, çatışmanın yıkıcı etkilerini sürekli olarak etkisiz hale getiren ve ortadan kaldıran, sürekli etkinlik halindeki *potentia*) önerilmektedir. Bu, etik ve politik olarak, değişimlerin ve ilişkilerin çeşitliliğinde, yani duygulanımsal ilişkilerin çokluluğu içinde gerçekleşir. *Etika* II. Bölüm 13. Önerme'nin Not'unda ileri sürüldüğü üzere; "bir beden diğer bedenlerle kıyaslandığında, aynı anda birçok şey yapmaya ya da birçok şeyden duygulanmaya ne denli yatkınsa, zihni de diğer zihinlerle kıyaslandığında, aynı anda birçok şeyi algılamaya o denli yatkın olacaktır." Acı çekmeye ya da eyleme yatkınlık, bedenin veya zihnin direniş gücünü belirlemektedir. Bu da doğrudan yararın, yani politikanın terimlerine çevrilir:

> İnsan bedenini pek çok şekilde duygulanmaya yatkın kılan ya da onu dışsal cisimleri (ya da diğer bedenleri) pek çok şekilde duygulandırmaya yetkin kılan her şey, insan için yararlıdır ve bedeni pek çok şekilde duygulanmaya ve dışındaki cisimleri pek çok şekilde duygulandırmaya ne denli yetkin kılıyorsa o denli yararlıdır. Buna karşı, bedeni bunlara daha az yetkin kılan her şey zararlıdır.[51]

Duygulandırmaya ve duygulanmaya muktedir olmak, değişikliğe uğratmak ve yıkıcı olmayan bir şekilde değişikliğe uğramak, çatışmaların, olumsuz etkilerinin yerinden edilmesi ve üstesinden gelinmesi suretiyle, bizim gerçek varoluşumuz olduğuna işaret eder. Dolayısıyla, kendimiz için yararlı olanı arayışımız, erdemin olumlanmasına ve belirli bir bağlamda, gücümüze dayanmaktadır. Bu da, ittifak ve direniş ilkeleri, yani elbirliği ve çatışmaların yıkıcı etkilerinin yerinden edilmesi ilkeleri gerektiği gibi işlediğinde söz konusu olur. Spinoza'nın dediği gibi, "herkes kendisi için yararlı olanı aradığı ölçüde, yani kendi varlığında sürmeye çabaladığı ve bunu

51 A.g.y., IV.38.

başarabildiği ölçüde erdemle donanır; buna karşın kendisi için yararlı olanı, yani kendi varlığında sürmeyi göz ardı ettiği ölçüde ise güçsüzdür."[52] Yararlı olanı aramak, insanın özünün bastırılamaz ifadesine tekabül etmektedir ki yaşamın sıfır derecesini olanaksız kılan da budur. İntihar dahi, IV. Bölüm 20. Önerme'nin Not'unda Seneca'nın durumunun da gösterdiği gibi, yaşamın sıfır derecesi olarak ya da başka bir ifadeyle, öz-yıkımın eşiğindeki çıplak yaşam olarak ortaya konulamaz. Yıkım hep dışarıdan gelir; çünkü biz her zaman var olma isteğiyle, erdemimizi ve gücümüzü olumlama isteğiyle ya da Machiavelli'nin deyişiyle, "özgürlük sevgisi"yle çarpışırız.

Hatırlanacağı üzere, Machiavelli için bir devletin temel özü niteliğindeki başlangıç *virtù*'sunun canlandırılması için başvurulabilecek en iyi yol, "ilkelere geri dönmek"ti. Yaşamsal özü bu yeniden kurma hareketi, bozucu ve yozlaştırıcı kuvvetlere karşı hakiki bir direniş stratejisiydi. Spinoza da şimdi, bireysel sonlu kiplerin (insanların ya da devletlerin) varoluşunu aynı şekilde düşünmektedir. İttifak ve direniş ilkeleri, Bove'un dikkat çektiği üzere, savaşın ve çatışmanın semantik alanından gelmektedir ve bu açıdan bakıldığında söz konusu iki ilke, bir kimsenin kendi varlığında sürmesindeki iki kutbu temsil eder. Spinoza'nın Machiavelli'ye borcu ortadadır ve bu noktada açıkça ifade edilir. Başlangıç ilkelerine geri dönmek (Machiavelli'nin *virtù* stratejisi), dış kuvvetlere karşı bir devlet açısından analojik direniş stratejisinin bütünleyici bir parçasıdır. İttifak ilkesiyse, bu çerçevede, daima diğer kiplerle şansa bağlı karşılaşmalara bağımlıdır (şansa bırakılmadan aranmış olsa dahi). Bir "fırsat"la bu tür olumlu karşılaşmalara umut bağlanamayacağını söyler Machiavelli. Aksine, başlangıç *virtù*'suna bir geri dönüş (ya da Machiavelli'nin ifade ettiği gibi, başlangıç ilkelerine geri dönmüş), her devletin teorik ve pratik planlarında yerini alır.

52 A.g.y., IV.20.

Machiavelli "dışarıdan gelen rastlantı"dan ve "içteki basiret"ten söz etmiş, ilkelere geri dönüşün ise bunlardan stratejik olan ikincisinin "tür"ü altına düştüğünü öne sürmüştür. Spinoza Machiavelli'yi yakından takip ederek, benzer bir "ilkeler"e dönüş ihtiyacını dile getirir. İttifak ve direniş ilkeleri, böylece, Machiavelli'nin basireti tanımlarken başvurduğu dille uyum içindedir. Devlet için direniş, karşıt kuvvetlere cevap verebilme kapasitesini etkin bir şekilde ortaya koyabilecek yasaları düzenlemek ve oluşturmak anlamına gelir. Şöyle der Spinoza:

> Bu türden devletlerin dağılmasının ilk nedeni, keskin görüşlü Floransalı'nın [*acutissimus Florentinus*] *Tito-Livio* adlı eserinde III. Kitap 1. Bölüm'de belirttiği nedendir: "Bir devlete, her gün, aynı insan bedenine olduğu gibi, katılan bazı unsurlar vardır ve bunların varlığı zaman zaman tıbbi bir müdahaleyi gerektirir;" o halde, der [Machiavelli], bazen bir müdahalenin, devleti kurulduğu zamanki başlangıç ilkelerine yeniden kavuşturması zorunludur. Eğer bu müdahale doğru zamanda yapılmazsa hastalık artacak, sonunda artık devletin kendisini yok etmeden bu hastalıktan kurtulmak mümkün olamayacaktır. Bu müdahale, diye ekliyor, "ya rastlantıyla ya iç basiretle" ya da bir kimsenin tekil *virtù*'sunun yasalarıyla gerçekleşebilir. Artık burada çok ciddi bir durumun söz konusu olduğunu ve hastalık tedavi edilmezse, devletin artık kendi gücüyle değil, ancak mutlu bir rastlantıyla ayakta kalabileceğini yadsıyamayız.[53]

Spinoza, Machiavelli'nin başlangıç ilkelerinin canlandırılması için önerdiği yöntemlere tamamıyla sadık kalmaz. Floransalı, Romalı diktatörün kurumundan övgüyle bahsetmiştir, zira diktatör politik bedenin içinde oluşmuş tüm kötülüklere karşı başlangıç *virtù*'suna geri dönme önerisini hayata geçirebilmiştir. Spinoza ise diktatörlük kurumunu devlet için bir tehlike olarak değerlendirir; çünkü bir diktatör eşit biçimde herkesi, hem iyileri hem de kötüleri korkutmak-

53 *Political Treatise*., X.1 (çeviride değişiklik yapılmıştır).

tadır.* Bu nedenden ötürü *Politik İnceleme* önemli mevkideki insanlardan tamamen bağımsız iş görecek kurumların oluşturulmasında ısrar eder. Aristokratik rejime ilişkin bölümlerin başlangıcında, Spinoza üst kademedeki yetkilileri, özellikle soylular meclisini kısıtlamak ve üyelerini "yargılamak" ile görevli bir kurul olan "sendik"lerin [*syndicos*] rolünden söz eder.[54] Sendikler, üstün gücü kullananların Machiavelli'nin de bahsettiği temel *virtù*'ya sadık kalmalarını sağlamakla görevlendirilmiş olup, diğer güçlere "karşıt" birer güçtürler.

Spinoza'ın ilkelere geri dönme formülü, böylelikle, devamlı olarak devleti başlangıçtaki erdeminden uzaklaştırmaya çalışan kötülüklere karşı daimi bir direnişe dönüşür. Direniş sözcüğü bir metafor değil, kötülükle (burada ahlaki bir anlam taşımaz*)* erdem arasındaki gerçek bir çatışmanın işaretidir. Spinoza'nın temel politik ilkelerinden bir tanesi, bu gerçeği onaylar niteliktedir: Bağımsız kimse, kendini savunabilen ve karşıt kuvvetlere karşı pratik bir direniş gösterebilen kimsedir. Ve Spinoza devam eder: "Sendikler kurulunun görevini güvenle yerine getirebilmesi için, bu kurula buyruklarını yerine getirecek bir silahlı güç ayrılması gerekir."[55]

Sendikler kurulunun önemi, Spinoza'nın, Machiavelli'nin ilkelere geri dönüş söylemine açıkça katıldığı pasajın ardından açıklığa kavuşur. Spinoza, politik bir düzenin yaratılmasındaki teorik dengelere ilişkin soyut bir soruşturma ortaya koymaz. Daha ziyade, etkin ve güçlü direniş stratejilerinin oluşturulmasına ilişkin gerçekçi bir ilkeden bahseder. Söz konusu edilen,

* "Akla gelen ilk çare, her beş yılda bir, bir ya da iki aylığına, senatörlerin ve tüm devlet memurlarının eylemleri üzerine soruşturma açmak, onları yargılamak, kararlar almak ve neticede Devleti ilkelerine kavuşturma hakkı olan yüce bir diktatörü başa getirmektir. Ama bir devleti tehdit eden kötülükleri savuşturmak için, onun doğasıyla uyuşan ve onun kendi ilkelerinden çıkarılan tedavi çareleri bulmak gerekir; yoksa bir canavardan kurtulalım derken daha kötüsüne düşülür" (*Politik İnceleme*, X.10, s. 104).

54 A.g.y., VIII.20.

55 A.g.y., VIII.23.

devletin varlığını sürekli olarak tehlikeye sokan çatışmaya yeterli şekilde karşılık verebilme kapasitesidir.

Machiavelli'ye katılmakla birlikte Spinoza argümanı daha da ileriye taşır ve ilkelerden sapmanın olabildiğince aza indirilmesini garanti altına almaya çalışır. Bu şekilde, kentin (varlığının her anında, bozulmaya karşı daha güçlü ve daha etkin bir direniş gösterilebilir. "Tüm bu koşulları sağlamak için, genel meclise bağlı bir sendikler kurulu tasarladık; öyle ki diktatörün kılıcı daimi olarak doğal bir kişiliğin elinde değil de sivil bir kişiliğin elinde olsun."[56] Spinoza'nın stratejisi kılıcın "daimi" olmasını, "yani meclisin sürekli [olmasını]" gerektirir. Roma'daki tribünlerin ise "sürekli olmasının" bir önemi yoktur. Çünkü tribünler sürekli olmalarına rağmen, "bir Scipio'nun gücünü sınırlamaktan acizdiler;"[57] öte yandan "ne zaman halk tabakasına bir toplantı çağrısında bulunsalar, bir meclisi toplantıya çağırmaktan çok bir ayaklanmayı kışkırtıyormuş gibi görünüyorlardı."[58]

Machiavelli'nin övgüyle söz ettiği Roma kurumlarının yapısına dair bu eleştirel gözlemlerine rağmen, Spinoza politik teori üzerine bu çok önemli pasajlarda Floransalı'nın düşüncelerine yakın bir çizgi izler. Ayaklanmalar kuşkusuz bozulma problemine bir çözüm olamaz, tiranı yerinden etmek de daha iyi bir çözüm sunmaz. Komplolar, politik sorunlara bir yanıt olamayacağından reddedilmektedir; bir kez daha Spinoza Machiavelli'yle tamamen hemfikirdir. Spinoza'ya göre bu husus aslında Machiavelli'nin öğretilerinin belirgin bir özelliğidir. *Politik İnceleme* V.7'de ifade ettiği üzere;

> Yalnızca hâkimiyet arzusunun yönlendirdiği bir hükümdarın, gücü elde etmek ve onu elde tutmak için hangi araçlara başvurması gerektiğini keskin zekâlı (*acutissimus*) Machiavelli

56 A.g.y., X.2.
57 A.g.y., X.3.
58 A.g.y.

> birçok örnekle göstermiştir; ama bununla neyi amaçladığı pek belli değildir. Bir bilgeden beklenebileceği gibi iyi bir amacı varsa, hükümdarı tirana dönüştüren nedenler ortadan kaldırılmadığı sürece, tiranı tahtından indirmeye yönelik teşebbüslerin ne kadar budalaca olduğunu; hükümdardan korkmak için daha fazla zemin yaratıldığında, bu nedenlerin, aksine iyice yerleştiğini göstermeye çalıştığı düşünülebilir.[59]

Spinoza metinlerinde şunu sürekli yineler: Tiranı ortadan kaldırmak, tiranlığın varlık nedenlerini ortadan kaldırmak anlamına gelmez. Bu öğretiyi Yahudilerin tarihinden çıkarsamak da mümkündür. "Anlaşmazlık ve iç savaş" dönemlerinde, "peygamberler de bu yolu kullanarak bir yere ulaşamazlardı. Bir tiranı tahtından indirseler bile, tiranlığın varlık nedenleri sürüyordu. Bu nedenle, birçok yurttaşın kanı pahasına, yalnızca yeni bir tiran satın alabiliyorlardı."[60] Machiavelli'nin söylemi ve tarihten çıkarılan dersler doğrultusunda, komplo ve tiranın öldürülmesi ihtimallerini Spinoza gözden çıkarır.[61] Yalnızca antik dönemler değil, İngiliz halkının o dönem içinde bulunduğu durum da bu gerçeği apaçık göstermektedir; zira İngiliz halkı monarklarını tahttan indirmeye çabalıyor, bunu da yalnızca başka bir monarkı, farklı bir unvan altında tanımak için yapıyordu. Çok fazla kanın dökülmesinin ardından, halk geri adım atmaya ve "ilk durumu" yeniden kurmaya karar verdi.[62]

Dolayısıyla mesele bir unvan meselesi değil, halkın bozulmamış bir politik yaşama karşı somut eğilim göstermesi; Machiavelli'yi takip edersek "kâğıt üzerinde kalmak" yerine dağılmanın ve krizin nedenlerine karşı gösterilen edimsel bir direniş demek olan özgürlük sevgisidir. Machiavelli'nin örneğinde olduğu gibi, bunun muhafazakâr bir tavır gibi görünmesinin nedeni budur. Tiranı devirmek, tiranlığa yol açan ne-

59 A.g.y.,V.7.
60 *Theological-Political Treatise*, XVII.
61 A.g.y., XVIII.
62 A.g.y.

denleri ortadan kaldırmayacak, sadece rastlantısal bir durumu daha da kötüleştirecektir: "Bu örnekler söylediğimizi bütünüyle doğruluyor: Hangisi olursa olsun, her politik bütünün yönetim biçimi mutlaka korunmalıdır ve kesin bir çöküş tehlikesiyle karşılaşılmadan bu biçimi değiştirmek mümkün değildir."[63] Bu ilk senaryoda, tiranlık tamamen zamansız, yararsız hatta tehlikeli addedilerek reddedilir.

Fakat Machiavelli'de olduğu gibi olası tek senaryo bu değildir. Her insanın tabii hakkı "tüm Tabiat"ın hakkından çıkar; bu önermeye dayanarak Spinoza, güçlü, özgün bir direniş anlayışı geliştirir. Söz konusu direniş anlayışı, *indignatio** duygusunda temellendirilir. Machiavelli'nin mizaç teorisinde de olduğu gibi, *indignatio* sözcüğü burada, tüm politik bedenlerin tabii dinamiğini ifade eder. Bu Machiavelli'nin "özgürlük sevgisi" olarak adlandırdığı bastırılamaz direniş itkisine verilen başka bir addır. Çokluğun bu duygusu, her bir krizin olumlu yönünü, yani toplumsal bedenin dağılmasına yol açan şeylere karşı çıkan direniş itkisi ve kapasitesini açığa çıkarmak suretiyle, kritik durumlarda kendisini gösterir. Spinoza bu konuyu, "fikirleri" sınırlamaya çalışan, hatta baskı altına alan tedbirlerin yıkıcılığının izini sürdüğü *Teolojik-Politik İnceleme*'nin son bölümlerinde ele almaya başlar.[64]

Bunlar tam da çokluğun infialini uyandıran yasalardır. Düzensizlikler ve "kötülükler", sivil yaşamın temellerini sarsabilecek olumsuz etkenlerdir. Ancak Spinoza, bunları mahkûm etmek yerine nedenlerini anlamaya çalışır. Bu türden yasalar, "devleti büyük tehlikelerle karşıya bırakan" nedenlerin en başında gelir ve yürürlükten kaldırılmaları gerekir. Spinoza'nın tanımlamasına göre, üstün gücü kullananların dilediği şeyi yapmaya, dilediği şeyi yurttaşlara zorla yaptırmaya hakkı var-

63 A.g.y.

* *Etika*'nın Türkçe çevirilerinde "kızgınlık", "öfke" ve "hoşnutsuzluk" olarak karşılanan *indignatio* kavramı için metinde "infial" sözcüğü kullanılmıştır.

64 A.g.y., XX.

dır. Fakat böyle bir olasılık, teoride ne kadar evrensel de olsa, pratikte çok daha sınırlıdır. Aslında,

> örneğin bu masayla ne istersem yapmaya hakkım olduğunu söylersem, bununla kuşkusuz, istersem bu masanın ot yemesini sağlayabileceğimi kastetmem. Aynı şekilde, insanların kendilerine değil, Kentin hakkına tabii olduklarını söylemiş olsak da, bununla insanların kendi tabiatlarından çıkıp bir başka tabiata bürünebileceklerini kastetmiyoruz. Dolayısıyla, kentin, insanları uçurmak için kanatlara sahip kılmaya hakkı olduğunu ya da, yine aynı şekilde imkânsız olan, onları güldüren ya da iğrendiren bir şeye saygıyla baktırma hakkı olduğunu da kastetmiyoruz. Kimi belirli koşullar altında Kent uyruklarda korku ve saygı [*reverentia*] uyandırabiliyorsa, bu koşullar ortadan kalktığında bu korku ve saygının da kalmayacağını ve Kentin kendisinin de ortadan kalkacağını kastediyoruz.[65]

Meşhur masa örneği, Spinoza'nın argümanının üzerinde geliştirildiği düzlemi kusursuzca göstermektedir. Bu yine, ontolojik yasalarla (fiziksel ve tabii olanlar) politikanın yasaları arasındaki mutabakatla ilgilidir. Üstün gücü kullanan bakımından, yurttaşların kabul edilemez olanı kabul etmesi ya da katlanılamaz olana katlanması fiziksel olarak imkânsızdır. Önceki bölümde, katlanılamaz olanın "maskelendiği" ve halkın çoğunluğu için kabul edilebilir hale getirildiği birçok durumun olduğunu görmüştük. Şimdiyse Spinoza, üstün gücü kullananlarla çokluk arasında, ilkinin kuvvetiyle ikincinin direnişi arasında, gün yüzüne çıkmış bir cepheleşmeden bahsetmektedir.

Ancak infialle ne kastedildiğini anlamak için bir adım geri gidelim. Sözcük, kentin (üstün gücün) gücü ve hakkı ile çokluğun gücü ve hakkı arasındaki gerçek, fiili boşluğu belirtir. Birbirlerine denk düşmediklerinde, direnişe ve genel bir infiale yol açar:

> genel bir infial uyandıran meseleler kentin hakkı içerisinde pek az yer alırlar. Hiç kuşkusuz insanlar, tabii olarak, ya ortak bir korku nedeniyle ya da maruz kaldıkları bir kötülüğün öcü-

65 *Political Treatise*, IV.4.

> nü alma arzusuyla kente karşı birleşebilirler. Ve kentin hakkı çokluğun ortak gücüyle tanımlandığına göre, kentin gücünün ve hakkının, kendisine karşı bir birlik oluşturulmasına sebebiyet verdiği için, bu birlik ölçüsünde zayıflayacağı kesindir. Hiç kuşkusuz kentin korktuğu tehlikeler vardır; tabii halde korkmak için ne kadar çok sebebi varsa insan o kadar az bağımsızlığa sahiptir, bu, Kent için de aynen geçerlidir.[66]

Birkaç yıl önceki bir makalesinde, *Teolojik-Politik İnceleme* ve *Politik İnceleme* arasında Spinoza düşüncesinin gösterdiği gelişimi inceleyen Alexandre Matheron, *indignatio* kavramına merkezi bir önem atfeder.[67] Matheron incelemesini, devletlerin kökeninin ele alındığı *Politik İnceleme*, VI.1'den başlatır.

> İnsanlar, daha önce söylediğimiz gibi, akıldan ziyade duygularını izlediklerinden, buradan tabii olarak şu sonuç çıkar: Bir halkı, tek bir zihin tarafından yönlendiriliyorlarmış gibi davranmaya rıza gösterme ve birleşme sonucuna götüren, aklın bir eğiliminden ziyade umut, korku ya da maruz kalınan bir zararın öcünü alma arzusu gibi (III.9'da belirttiğimiz gibi) ortak bir duygudur.[68]

Spinoza sözleşmecilerin terminolojisinden açıkça sakınmaktadır; bir ilk sözleşmeden bahsedilmeksizin, insanların kendiliğinden anlaşmaya vardığını ileri sürer. Üstelik toplumun kurulma aşamasında duyguların belirleyici bir rolü vardır. Açıkça *Etika*'nın III. Bölüm'ünde açıkladığı duyguların mimetik döngüsünü hatırlatan bir yönteme başvurarak, Spinoza insanların duygulanımsal yaşamını toplumun kökenine yerleştirmektedir. Bu noktada Matheron, bu paragrafa vurgu yaparak şunun altını çizmektedir: Köken, kuruluş ve politikanın kurucu uğrağı, çatışmaya, direnişe ve infiale ayrılmaz bir şekil-

---

66 A.g.y., III.9.

67 Bkz. A. Matheron, "L'indignation et le conatus de l'Etat spinoziste," *Spinoza: Puissance et ontologie*, der. M. Revault D'Allones (Paris: Kimé, 1994), ss. 153-165.

68 *Political Treatise*, VI.1.

de bağlıdır. VI.1'de, III. Bölüm'ün 9. Paragraf'ına atıf yapılmasındaki amaç da budur. Burada açıklanan, çatışmanın doğduğu korkudan infiale ilerleyen süreçtir; "genel bir infial uyandıran meseleler Kentin hakkı içerisinde pek az yer alırlar."

İnfial, Matheron okumasının işaret ettiği üzere, yalnızca kederli bir duygu (*Etika* III. 22 Not ve III.27 Önerme Sonucu 1'e göre) değildir: Spinoza düşüncesinde müşterek yaşamın kurucu, belirleyici bir öğesi haline gelir. Bu şekilde, IV. Bölüm'ün başlangıcı, çok net bir şekilde politikanın başlangıç boyutunun çatışma ve direnişle nasıl sıkı bir şekilde iç içe geçtiğini göstermektedir:

> O halde, Kentte patlak veren anlaşmazlıklar ve ayaklanmalar (diğer topluluklarda olduğu gibi) Kentin yurttaşları tarafından feshiyle değil, yönetim biçiminin değişimiyle sonuçlanır. Bu da eğer anlaşmazlıklar, mevcut yönetim biçimini koruyarak çözümlenemediği takdirde söz konusu olur. Dolayısıyla, devletin muhafaza edilmesi için ihtiyaç duyulan araçlardan, dikkate değer bir değişiklik olmaksızın onu önceki biçiminde tutmak için gereken şeyleri anlıyorum.[69]

Burada Spinoza'nın, tabiatta suç ya da günah arz eden hiçbir şeyin olmadığına ilişkin söylemi yeniden ortaya çıkar. Bu bağlamda çatışma, politik yaşamın basit bir patolojisine indirgenemez; aksine çatışma müşterek yaşamın başlangıcından itibaren, politik yaşamın tezahürlerinden bir tanesidir. Tüm bunlar yeniden duyguların kuvvetlerinin bastırılamaz dinamiğini, insanlarda etkin olan dinamik stratejileri hatırlatmaktadır. İnsan yaşamı, onun gerçek özü, ancak onu kat eden ve onu oluşturan karmaşık bir ilişkiler ağı içinde düşünülmektedir. Politika ve felsefenin birbirine geçişi, burada en belirgin halindedir. Spinoza hurafeye karşı yürüttüğü mücadeleyi sürdürmektedir ve çatışmanın politikanın bir kusuru olduğuna inanan kimse, pekâlâ kendisinin de hurafelerin etkisinde olduğunu düşünebi-

69 A.g.y., VI.2.

lir. Bu kimseler, üstün gücü kullanana karşı gösterilen herhangi bir direnişin (başka bir deyişle, infialin) kökünü kazımak amacıyla, politikanın dışında bütünlüklü bir yapı inşa ederler.

Böylelikle infial kavramı aracılığıyla, Spinoza direniş ve ittifak stratejilerinin yalnızca metaforik bir anlam taşımadıklarının altını çizmiş olur. Ayrıca çatışmanın yerinden edilerek tekil bir bedenin (insan bedeninin ya da politik bedenin) dışına atılması, öncelikle çatışmanın olumsuz etkilerinin yok edildiğini, fakat çatışmanın kendisinin aslında ortadan kaldırılmadığını gösterir. Diğer bir yandan, çokluk ile üstün gücü kullanan arasındaki çatışma (bazı açılardan Machiavelli'nin mizaç teorisine benzer şekilde) uzak bir varsayım değildir; Spinoza'ya göre, aksine, kolektif bedenin kuruluşu ve çözülüşünün iki uç noktası arasında politik varoluşu biçimlendiren temel öğelerden biridir. Aslına bakılırsa, bu tedbirlerin kente yararlı olup olmadığına dair karar verme hakkı sıradan bir yurttaşın değil, yalnızca egemenindir. Gücü elinde tutan yalnızca o olduğundan, bu tedbirlerin meşru yargıcı odur; yurttaşlarsa yasaları bütünüyle gözetmekle yükümlüdür. Bununla birlikte, bu yasalar;

> kenti zayıflatmadan, yani yurttaşların çoğundaki ortak korku infiale dönüşmeden ihlal edilemez mahiyetteyseler, bunların ihlal edilmesiyle kent çözülür ve *contractum* ya da yasa sona erer.[70]

Machiavelli gibi Spinoza da, savaş, direniş ve çatışma hakkını politik söylemin merkezine yerleştirir. Politikanın semantik alanı, artık bütün yanlarıyla keşfedilmiştir ve görüldüğü üzere tam anlamıyla bir savaş alanıdır. Moderniteye yöneltilen meydan okuma bu noktada başlamıştır: *Hic rhodus, hic salta.**

---

70 A.g.y., IV.6.

* Lat. "İşte Rodos, haydi atla!" Türkçede bu durumu anlatmak için genellikle "Halep oradaysa arşın burada" deyimi kullanılır.

4. Bölüm
Kudüs ve Roma

Hem Machiavelli hem de Spinoza için, tarihsel anlatı çalışmaları elzemdir; bu tür araştırmalar, toplumların nasıl işlediğinin anlaşılması adına birtakım paradigmalar ortaya koyar. Machiavelli'nin temel metinleri, bir tarihçinin çalışması üzerine bir değerlendirme ve doğup büyüdüğü kente dair bir tarihçe içerir. Aslında "eski çağlara ilişkin şeyler" üzerine derin ve müşfik bir düşünme, Machiavelli'nin tüm metinleri boyunca kendini hissettirir. Öte yandan Spinoza için de tarih oldukça önemlidir. Mantığı geleneksel biçimde geometrik yöntem olarak nitelenen bir filozofun, en önemli çözümlemelerinden bazılarının tarihsel öğretilere dayandığını ileri sürmek en hafif deyimle çarpıcıdır. Spinoza'nın sisteminde "deneyim"in rolü için de söylendiği gibi,[1] tarihsel anlatılara başvurulması geometrik yöntemle müthiş bir uyum gösterir, üstelik yöntemin daha açık ve belirli bir şekilde oluşturulmasına katkıda bulunur. Aklın yönetiminde yaşamanın bizler için ne kadar

1 Bkz. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*.

zor olduğunu tarih sık sık göstermiştir. Hepimiz biliriz ki akla uygun öğretiler, insanların hislerini değiştirmekte tek başına yetersiz kalır. Aksine, "ne kadar çok gözlemlersek, insanların içinde yaşadıkları koşullarla örf ve adetlerini o kadar iyi tanırız. Hiçbir şey bize onları eylemlerinden daha iyi gösteremez. Onlarla yaşarken ne kadar dikkatli olursak, eylemlerimizi ve hayatımızı onların mizacına o kadar uyarlayabiliriz; aklın elverdiği ölçüde..."[2]

Sonuç olarak, Spinoza'nın öncelikli olarak teorik amaçlar için, ama aynı zamanda pratikteki işlevlerini tanımak için eski çağlardaki halkların tarihine büyük bir ilgiyle yaklaştığı görülür. Tıpkı Roma tarihinin Machiavelli'nin teorisindeki merkezi rolü gibi, Yahudilerin tarihi de Spinoza için paradigmatik bir değer taşır ve oldukça açıklayıcıdır. Spinoza'ya göre "Yahudilerin tarihi"nden öğrenilecek çok fazla şey vardır: "Üstün gücü kullananların politik bütünün güvenliğini ve gelişimini pekiştirmek için, uyruklarına özellikle neler vermeleri gerektiğini"[3] görme imkânı verir. Dolayısıyla Yahudilerin tarihi öncelikle, politik çözümlemelerde bulunmak bakımından oldukça ilgi çekicidir. Politik amaçlar için tarihsel anlatılara başvurma, bugünü anlamak ve geleceğe yönelik plan yapmak için geçmişe bakmanın teorik gerekçeleriyle yoğun bir ilişki içerisindedir. Spinoza *dispositio* ve *ingenium** kavramları üzerinden bu argümanı ayrıntılandırır. Bu kavramları, on yedinci yüzyılda birçok düşünürün, özellikle de sözleşmecilerin taraftarı olduğu politik öğretinin güçlüklerinin ve dar çerçevesinin ötesine geçmek için kullanır. Örneğin *ingenium* kavramı, yeryüzünde yaşamış tüm halklara, tüm zamanlara ve tüm mekânlara atıfta bulunan evrensel açıklamaların soyutluğuna bir panzehir olarak

2 *Theological-Political Treatise*, IV, s. 429.

3 A.g.y., XVII., s. 537.

* *Ingenium* kavramı "mizaç", bedenin *ingenium*'unu ifade eden *dispositio* ise "eğilim", "karakter" olarak karşılanmıştır.

iş görür.[4] Bir halkın özgün tarihi, bu halkın genel sözleşmeci kuram tarafından göz ardı edilen özgüllüğüne dair incelenme öğeleri sunar.

Teolojik-Politik İnceleme'nin III. Bölüm'ünde söylendiği üzere, akıl ve deneyim, mutlu bir yaşam için (başka insanların ve hayvanların saldırılarından korunma açısından) bir arada yaşamamız gerektiğini öğretir. Yeni bir toplum oluşturanların, "dünyanın belli bir bölgesine yerleşmesi, herkesin gücünü, tek bir beden, bir bakıma toplumsal bir beden içinde bir araya toplaması için"[5] uygun yasalar oluşturması gereklidir. Bu genel açıklamaların yanı sıra Spinoza, toplumları birbirlerinden ayıran farkların üstünde durur. "Toplumu oluşturmak ve korumak için, hiç de sıradan olmayan bir uyanıklık ve mizaç gerektiğinden", "ihtiyatlı ve uyanık insanların kurduğu ve yönettiği" toplum daha güvenli olacak ve talihin gelgitlerine daha az kapılacaktır.

Bu bağlamda erdem dereceleri yeniden karşımıza çıkar. Mutlak olarak iyi düzenlenmiş bir toplum veyahut kuruluşu tümüyle olumsuz olan bir toplum yoktur. Bunların aksine, toplumların korunmasında sergilenen ihtiyatın ve uyanıklılığın çeşitli dereceleri vardır. Dolayısıyla belirli bir toplumu diğerlerinden ayıran özellikler, o halkın tarihi aracılığıyla belirlenen *ingenium*'u ile belirlenir. Ne bireyler ne de halklar belirli bir *ingenium* ile birlikte dünyaya gelirler; Spinoza daha ziyade, bunların kendi özgün tarihlerinin akışı içerisinde *ingenium*'u edindiklerini ileri sürer. *Ingenium* kavramı araştırmayı, politika için temel nitelikteki diğer meselelere yöneltmek için kullanılır. Bunlardan birincisi ulus kavramı, ikincisi de ulusların yasaları ve âdetleridir. Öyleyse her halk için belirli bir *ingenium* tahsis eden tabiat değil, onu yavaş yavaş şekillendiren yasalar ve âdetlerdir.

---

4 Moreau, *Spinoza. L'experience et l'éternité*, s. 429.

5 *Theological-Political Treatise*, III, s. 418.

Teolojik-Politik İnceleme'nin XVII. Bölüm'ünde geliştirildiği şekliyle, Yahudilerin içinde bulundukları kriz, tam olarak bu noktanın açıklanmasını hedefler. Krizin nedeninin özellikle Yahudilerin itaatsizliği olduğu ileri sürülmüşse de, Spinoza bunun çocuksu bir sav olduğunu söyler. İtaatsizlik tabiattan kaynaklanmaz. Çünkü uluslar dilleri, yasaları ve âdetlerindeki farklılığa göre birbirlerinden ayrılır; tabiat uluslar yaratmaz. Başka bir şekilde ifade edilirse, Yahudilerin içinde bulundukları kriz *ingenium* kavramını örneklendirmek, *ingenium* kavramı da krizin nedenlerini açıklamak için kullanılır. Kavram aynı zamanda, başka halkların tarihini ve krizlerini kapsamına alan daha genel mekanizmaları da açıklar. *Ingenium* ele alındığı yere göre farklı biçimler alan genel bir kavramdır ve açıklayıcı gücü, bu birbirinden farklı halkların ve ulusların özgün tarihlerinin açığa kavuşturulmasına hizmet eder.

Fakat bu görüş açısından *dispositio* kavramının daha da önemli bir rolü bulunmaktadır.[6] *Dispositio*, her bir bireyin (ister tekil ister çoklu bir birey olsun), dış kuvvetlerin dinamiklerine karşı koyarken ortaya çıkan bir mekanizmadır. Dış kuvvetler bireyin gücünü arttırdığında içselleştirilir, uyarlanır ve korunurlar; bireyin gücünü azalttığındaysa onlara karşı direnilir. Bu, bireyi ve onun diğer varlıklarla ilişkisini meydana getiren ilişkileri belirleyen stratejik ve etkin bir direniş dinamiğidir. *Dispositio*, bir bedenin kuruluşunu tanımlayan şeydir; diğer bir deyimle, bedenin özgül *ingenium*'udur. *Dispositio*, insanlar, halklar ve ulusların birbirleri arasında süregiden mevcut kuvvet ilişkilerinin içine kaydolmuş olan bedenin (bireysel ya da kolektif) tekil varoluşunu düzenleyen duygulanımsal bir dinamiktir. 32 numaralı duygu tanımında açıklandığı gibi, "...bizi bir tür neşeyle uyandıran bir şeyi hatırlayınca, tam da bu sebep yüzünden aynı neşe duygusuyla o şeyi sanki yanımızdaymış gibi görmeye çabalarız (*disponi-*

6 *Dispositio* kavramı üzerine bkz. Bove, *La stratégie du* conatus.

mur); ama bu çaba [*conatus*] hemen o şeyin varoluşunu dışlayan şeyleri hatırlamakla engellenir."

Öyleyse *ingenium* ve *dispositio*, insanların ve toplumların kendilerini düzenlemelerinde, direnmelerinde ve diğer insanlar ve toplumlarla karşılaşmalarında kendi biricik yapılarını değiştirmelerinde söz konusu olan stratejik dinamikleri anlamanın anahtarıdırlar. Bu iki kilit kavram aynı zamanda, tek bir bireye ya da bir diğerine, tek bir halka ya da bir başkasına özgü karakteristik özelliklerin açıklanmasına imkân verir. Yahudilerin özgün tarihi de bu yolla açıklanır. Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'nin III. Bölüm'ünde bahsettiği üzere Yahudiler, çok uzun yıllar politik bir bütün olmadan ayakta kaldılar; çünkü ayırt edici ayin ve usulleriyle kendilerini diğer toplumlardan ayrı tuttular. Diğer ulusların nefreti Yahudileri ayakta tuttu. İspanya'da din değiştirmeye zorlandıklarında, geriye tek bir iz bırakmaksızın tümüyle İspanyollara karıştılar. Portekiz'de ise bunun tam tersi oldu: Kendilerini herhangi bir ayrıcalıktan yoksun bulduklarında herkesten ayrı yaşamayı sürdürdüler.

Bu, Spinoza'nın ulus kimliğine ilişkin analizidir. Ulus, komşuya sevgiyi, yabancılara nefretle kaynaştıran teolojik-politik bir hayal ürünü yaratarak anlaşma tesis eden bir oluşumdur. Yahudilerin kendine özgü *ingenium*'u ve *dispositio*'su aracılığıyla açıklanan, ulusçu bir tutku ile teolojik bir hayal ürünü arasındaki denklem, devletin sürekliliği bakımından birleştirici bir etmen haline gelir.

Bu bakımdan Machiavelli de aynı şeyi gözlemler; bazı halklar ve bazı kentler, kendi çatışmalarına, tarihlerine ve hafızalarına özgü olan belirli bir anlayış ve eğilim sergiler. Örneğin *Konuşmalar* I. Kitap 55. Bölüm'de, Machiavelli yeni rejim var olan rejimin "hamur"una ve bozulma derecesine uygun olmadığında, yönetim biçimlerini değiştirmenin zorluğu üzerine açıklamalarda bulunur. "Eşitliğin fazla olduğu" ve dolayısıyla

"hamur"un bir cumhuriyet yönetimine uygun olduğu yerde bir hükümdarlık kurmak imkânsız olmasa da aşırı derecede zordur; zira bunun için gerekli olan "bozulma"dan yoksundur.[7]

Bu sonuca, Toskana deneyimine ve halkların özgül *ingenium* ve *dispositio*'suna dayanılarak ulaşılır. Toskana deneyimine bakacak olursak; burada ne soylu aileler, ne şatolarında yaşayan baronlar ne de "asilzadeler"* vardır. Bu durumda bir hükümdarlık kurmak oldukça zor olacakken, Toskana'yı "sivil bir anayasa/kuruluş" ile tanıştırmak çok kolay olacaktır.[8] Floransalıların *dispositio*'su, özellikle "asilzadeler"den duydukları hoşnutsuzluk, Floransa'nın bir cumhuriyet olarak yönetilmesini zorunla hale getirir. Machiavelli için *ingenium*'un anlamı budur. Farklı halkların tüm özgün tarihlerini yorumlamak için kullanılabilecek olan stratejik bir kavramdır. Öyleyse bir Machiavelli okuru olarak Spinoza için kavramın önemini tahmin etmek hiç de zor değildir. Bir bakıma Machiavelli gibi Spinoza da kavrama, halkların tarihsel gerçekliğinden kopmaktan sakınan ve soyutlamalardan uzak duran bir politik felsefe söylemi yaratmak için başvurur. Oysa Hobbes da dâhil olmak üzere dönemin filozofları, Spinoza'nın tam da itiraz ettiği yaklaşımı benimsemişlerdir.

Ingenium ve *dispositio*, tam da çatışma meselesini haber veren kavramlardır. Hem Machiavelli hem de Spinoza, çatışma temasına bir halkın kendine özgü tarihi üzerinden yaklaşırlar. Zira bu yaklaşımı, politikaya ilişkin herhangi bir soyut düşünce tarzından daha yararlı bulurlar. Machiavelli'nin çatışma teorisi, Roma ve Floransa tarihiyle ayrılmaz bir şekilde iç içedir.

---

7 *The Discourses*, I. 55.

* "'Asilzade' (*gentleman*) sözcüğünün ne anlama geldiğini açıklamak için; tarımla ya da yaşamak için gereken herhangi bir meslekle uğraşmadan topraklarından gelen rantla lüks içinde yaşayanlara asilzade denildiğini söylerim... bu türden insanlar, özgür yönetimlerin en azılı düşmanıdır" (*Söylevler*, I.55, s. 191).

8 A.g.y.

Teoriyi ve tarihi ele alış biçimi, daima politikanın somutluğundaki pratik bir çıkara yönelir.

Machiavelli'nin geliştirdiği en önemli ve en devrimci yaklaşımlardan biri, eserlerinde politik ve toplumsal çatışmaya açıkça atfettiği değerdir.[9] Onun politik felsefesi, çatışmalar, çatışmaların yol açtığı krizler ve çatışmalardan kaynaklanan olumlu etkiler üzerine bir düşünce olarak okunabilir. Bununla birlikte iktidarın kullanım şekilleri *Konuşmalar*'da geleneksel yönetim biçimlerinden, demokrasi, aristokrasi ve monarşiden başlanarak incelenir[10] ki bu durum politik söylemin geleneksel terminolojisine Machiavelli'nin bir itirazının olmadığını göstermektedir. Başka bir deyişle, Machiavelli herhangi bir yeni kavram ya da kategori icat etmemişse bile, geleneksel kavramların algılanmasında radikal bir dönüşüm gerçekleştirmiş ve bu kavramların anlamlarını kökten değiştirmiştir.

Aristoteles ve Polybius gibi birçok antik çağ düşünürü, üç tür yönetim öğretisini ve bu yönetim biçimlerindeki kaçınılmaz bozulmayı, karma bir kuruluşun "basit" biçimlerden üstünlüğünü doğrulamak için kullanmıştı. Machiavelli'nin karma yönetim teorisinin ötesine geçmesinde ve ona karşı çıkmasındaki amaç, argümanı bütünüyle yeni bir alana kaydırmak suretiyle politik çatışmanın olumlu değerini göstermektir. Aristoteles *Politika*'da, politik rejimlerde istikrarsızlığa yol açan toplumsal fenomenleri eleştirirken, diğer toplumsal gruplar arasından orta sınıfı, orta yolun bir ifadesi olarak över. Diğerleri, taraflı ve bu nedenle de yönetimin istikrarına zarar veren çıkarları yansıtmaktadır.[11] Aristoteles'in çözümü, bir orta sınıfın toplumun diğer kesimlerine üstün kabul edilmesiyle karma bir yönetimin oluşturulmasına dayanır. *The Histories*'in VI. Kitap'ında Polybius, benzer şekilde karma yönetim kavramını Roma'nın

9 Bu konuyla ilgili olarak bkz. Lucchese, "Disputare'e 'combattere': Modi del conflitto nel pensiero politico di Niccolò Machiavelli."

10 *The Discourses*, I.2.

11 Aristotle, *Politics*, IV.11.

kuruluşunun meziyetlerini methetmek için kullanmıştır. Bu kuruluşun üstünlüğü tam olarak, kenti oluşturan kesimler arasından kusursuz bir karışım elde etmiş olmasına dayanır.[12] Aristoteles, sitenin kalbindeki mükemmel uyumun önemini vurgularken,[13] Polybius daha çok farklı kesimlerin karşılıklı olarak birbirleri üzerinde uygulamaları gereken denetim fikrine odaklanmaktadır.[14] Her hâlükârda iki düşünür de karma bir kuruluşun basit yönetim biçimlerine üstünlüğüne dikkat çeker.

Machiavelli'nin *Histories*'in VI. Kitap'ına başvurduğu düşünülürse bu çalışmalara,[15] özellikle Polybius'un yaklaşımına oldukça aşina olduğu söylenebilir.[16] Fakat kendisini bu duruşlardan uzak tutabildiği için, toplumsal çatışma üzerine kendi teorisini geliştirebilmiştir. Polybius'un yönetim biçimleri anlayışı, "sağlık"tan çürümeye, bir biçimden diğerine doğru ilerleyen tabii, kendiliğinden gelişen döngüyü temel alır.[17] Machiavelli'nin döngüsel rejimler anlayışına kendince bir yorum getirerek tam olarak reddettiği ve tepki gösterdiği nokta, sürecin tabii olarak karakterize ediliyor olmasıdır. *Konuşmalar* I. Kitap 2. Bölüm'de belirttiği üzere;

> yönetsinler ya da yönetilsinler, tüm toplumların içinden geçtikleri döngü budur. Çok nadiren aynı yönetim biçimine geri dönerler. Çünkü birçok kez böyle bir değişim geçirip varlığı-

12 Polybius, *The Histories*, VI.11.

13 Aristotle, *Politics*, IV.9.

14 Polybius, *The Histories*, VI.18.

15 F. Battaglia, "La dottrina dello Stato misto nei politici fiorentini del Rinascimento," *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 7 (1927), ss. 286-304.

16 Machiavelli'nin Polybius'un IV. Kitap'ına dair okuması için bkz. C. Dionisotti, *Machiavellerie* (Torino: Einaudi, 1980); Garin, *Machiavelli fra politica e storia*; G. Sasso, *Machiavelli e gli antichi e altri saggi* (Milano: Ricciardi, 1987-1997); G. Sasso, *Niccolò Machiavelli* (Bologna: Il Mulino, 1993).

17 Polybius, *The Histories*, VI.4.

> nı halen sürdürebilecek dayanıklılığa sahip bir kente nadiren rastlanır. İhtiyat ve dayanıklılıktan yoksun bir kentin karışıklık içindeyken başına gelen şey ise genellikle, daha iyi düzenlenmiş komşu bir kente bağımlı hale gelmektir. Hal böyle olmadığında, bir kent sonsuza dek bu yönetimsel geçişler içerisinden geçmeyi sürdürebilir.[18]

Bu durumda, politik düzenlerden mutlak anlamda iyi ya da kötü diye söz etmek anlamsızdır. Bir rejimin daha iyi ya da daha kötü olduğunu diğer kentlere kıyasla anlamak daha işlevseldir. Hiçbir yönetim biçimi, ideal ve mutlak olarak geçerli bir modelle karşılaştırma yapılarak değerlendirilemez. Aksine, diğer kentlerle arasındaki savaş düzleminde gösterebildiği gerçek ve somut direniş kapasitesiyle değerlendirilmelidir. Fakat Machiavelli'nin tezinde özellikle değinmemiz gereken ikinci bir unsur daha vardır: geleneksel karma yönetim teorisiyle arasına koyduğu mesafe. Roma hiçbir zaman Lycurgus gibi bilge bir yasa koyucuya sahip olmamıştı; buna karşın "bir yasa koyucunun sağlamadıklarını talih sağladı." İlk yapılan reformlar kusursuz olmamalarına rağmen, zamanla, kendini monarşiden kurtarıp gitgide kendi tarzında belirli bir karma yönetim oluşturan kentin ihtiyaçlarına cevap verecek yönde gelişmişlerdi.[19]

Machiavelli sık sık pleblerle senato arasındaki sürtüşmelere dayanan Roma anayasa/kuruluşunun meziyetlerini vurgular. Daha ilk sayfalardan itibaren, *Konuşmalar*'ın politik ve tarihsel çözümlemelerinde çatışma merkezdedir. Bir yandan, tarihsel olayların gelişimini açıklamak için daha elverişli olan çatışma konusuna kıyasla, yönetim biçimlerinin tabii dizilişi önemini kaybeder. Diğer yandansa, üç yönetim biçimi tasarısı arka planda bırakılırken yerine çift kutuplu bir dinamik geçirilir. Bu dinamik çatışmanın aktörleri arasında, yani Büyükler ile halk arasındadır. Bu aktörler, kentin çatışmalı

18 *The Discourses*, I.2, s.109.
19 A.g.y.

yaşamını ateşleyen ve somutlaştıran, tarihsel ana karakterler haline gelir.

Machiavelli'nin düşüncesinin arka planında yatan pratik politik ilgisi açıktır. Çatışmaya atfettiği olumlu değer, aynı zamanda kuramsal düzlemde bir savaştır; bu savaşı kendi konumunu doğrulamak, hükümdarlar[20] ve zor zamanlar[21] karşısında kendi politik "taraf"ını savunmak için vermektedir. Machiavelli'nin teorisi, hem Büyüklere[22] hem de hükümdara[23] karşı halkın üstünlüğünü göstermeyi amaçlar. Machiavelli çatışmaya ilişkin bu olumlu tavırdan yola çıkarak, özgürlük soyluların ve Büyüklerin tahakkümü altında asla var olamayacağı için, her zaman el ele giden demokrasi ve özgürlük düşüncesini geliştirmeye koyulur. *Konuşmalar* I.5'te Machiavelli, tüm bilge yasa koyucuların, özgürlük için bir "koruyucu"nun gerekli olduğuna inandıklarını söyler. Örneğin cumhuriyetlerde bu koruyuculuk Sparta ve Venedik'teki gibi soyluların ellerine bırakılabileceği gibi, Roma'da olduğu gibi halkın ellerine de bırakılabilir. Fakat bir şeyin korunması, o şeye kendi yararı için sahip olmaya daha az hevesli olan kimselerin eline bırakılmalıdır. Bu nedenle, "soyluların ve halkın neyin peşinde olduklarına bakılacak olursa, birincilerin hükmetmeyi, diğerlerininse hükmedilmemeyi arzu ettikleri görülecektir." Bu yüzden Machiavelli, özgürlüğün korunmasının halka emanet edilmesi gerektiği sonucuna varır.[24]

Machiavelli özgürlüğün koruyuculuğu konusunu, klasik cumhuriyet modelleri arasındaki farklılıkları izlemek için kullanır; Venedik ve Sparta bir yanda, Roma diğer yandadır. Halk cumhuriyetinin çalkantılı ve çatışmalı karakterine karşı aristokratik cumhuriyetlerin istikrarı ve barışçıllığına ilişkin

20 *The Prince*, Sunuş.
21 *The Discourses*, II, Önsöz.
22 A.g.y., I.37.
23 A.g.y., I.58.
24 A.g.y., I.5.

ısrarı, merkezi bir özellik taşır. Bu noktadan itibaren, söz konusu modeller arasındaki karşıtlık *Konuşmalar*'ın tüm gelişimini belirler. Özgürlüğün koruyuculuğunu halka emanet etmek demek, onlara güç vermek, bu şekilde Büyüklere karşı koymalarına ve direnmelerine imkân veren koşulları yaratmak anlamına gelir. Machiavelli'ye göre bu aynı zamanda, tıpkı Roma'da olduğu gibi, çatışmayı politik düzenin koşullarından biri olarak kabul etmek demektir. Machiavelli'nin sorusu, Venedik ya da Sparta'da istikrarı sağlamış koşulların, aynı şekilde Roma'da da yaratılıp yaratılamayacağına ilişkindir.[25] Venedik ve Sparta'da, kuruluşa ilişkin özel bir düzenleme soylular ile halk arasında çatışmaya sebep olan unsurları ortadan kaldırmıştı. Ancak Machiavelli'ye göre, bir kentin gücünü oluşturan şeyi, yani savaşta halkı kullanma imkânını da ortadan kaldırmıştı. Bu şekilde soru, savaş ve güç düzlemine taşınır; Roma yalnızca kentin politikasında plebleri önemli bir rol vererek gücünü kurabilir mi? Machiavelli şu sonuca varır:

> Öyleyse tüm bu şeyler göz önüne alınırsa; Roma eğer bu söz edilen cumhuriyetler gibi barış içinde yaşayacaksa, Romalı yasa koyucuların şu iki şeyden birini yapmalarının zorunlu olduğunu görürüz: Ya Venediklilere öykünerek savaşta plebleri kullanmamak ya da Spartalılar gibi yabancılara kapıları açmamak. Roma bunların her ikisini de yaptı; böyle yaparak plebleri hem kuvvet, hem sayıca artış, hem de kargaşa için sayısız fırsat sunmuş oldu. Buna karşın Roma daha fazla barış ve sükûnete kavuşmuş olsaydı, bunu şöyle bir güçlük takip edecekti: Roma'ya görkemini kazandırmış olan kaynağı kurutmuş olacağından, daha da zayıf düşmüş olacaktı. Ayaklanmalara yol açan nedenleri ortadan kaldırmaya çabalarken, aynı zamanda gelişip büyümesini temin edecek nedenleri de ortadan kaldıracaktı.[26]

Machiavelli istikrarın barış sebebi olduğu gibi güçsüzlüğün de sebebi olduğunu ileri sürerek, iç ve dış politika arasında,

25 A.g.y., I.6.
26 A.g.y.

ayaklanmalar ile savaşlar arasında yakın bir bağlantı kurar. Bir halkın, barış ve güçsüzlük içinde yaşamayı bilinçli olarak tercih etme olasılığını salt bir varsayım olduğu için reddedip geçer. Gerçekte ise dünya süregelen bir hareket içindedir. Bu tabii ve zorunlu dinamiğin insanları ve davranışlarını nasıl etkilediğini görmüştük. Fakat devletler de bu dinamikten, genellikle de bir politik düşünürün göz ardı edemeyeceği bir biçimde feci sonuçlarla etkilenir. Bu nedenle,

> şeyleri tümüyle bu orta yolda tutarak dengeyi sağlamanın olanaksız olduğuna inandığımdan, kentleri düzenlerken, daha onurlu bir rol oynayabileceklerini düşünmek ve ihtiyaçlar kentlere genişlemeyi dayattığı takdirde onları kazandıklarını koruyabileceği tarzda düzenlemek esastır. Tartışmamızın başına dönersek; şu halde diğer kentlerin değil Roma'nınki gibi bir kuruluşun izlenmesinin gerekli olduğuna inanıyorum; çünkü iki uç nokta arasında orta bir yol bulmanın mümkün olmadığını düşünüyorum. Bu nedenle de plebler ile senato arasındaki çekişmeleri, Roma'nın görkemine ulaşılabilmesi için katlanılması gereken bir zorluk olarak görmek gerekiyor.[27]

Güce duyulan gereksinim, tüm bu barış ve sükûneti bilinçli şekilde tercih etme varsayımını tamamen teorik, soyut ve gerçekleştirilemez bir şey haline getirir. Roma ve Venedik modelleri arasında gerçek bir tercih söz konusu değildir. İkinci model yıkıma sürüklerken, *virtuoso* eylem ise yalnızca birinciye karşı gösterilebilir. Temelinde çatışma yatan ontolojik bir düzlemde, insanı diğeriyle çarpışmaya ya akıl ya da zorunluluk zorlayabilir. Bu yaklaşım, içinde erekçilik ve teleoloji barındırmaz. Fakat barışı bir hedef olarak tercih ederek dahi çatışmadan kaçabilmek, eldeki tüm imkânları seferber ederek savaştan kaçınmak mümkün değildir.

Bu noktada ayaklanma sorununa geri dönebilir ve kendimize şu soruyu sorabiliriz: Ayaklanmaların politik yaşam üzerindeki gerçek etkileri nelerdir ve asıl önemlisi, tüm ayak-

27 A.g.y.

lanma türleri olumlu ve devlet için bir avantaj olarak mı değerlendirilmek zorundadır? Bu soruya yanıt ararken Machiavelli başka unsurları da göz önünde bulundurur. Bu bağlamda, ayaklanmaların kendi içerisinde değil, cereyan ettiği kentin "hamuru" ile bağlantılı olarak değerlendirilmesi gerekir. Yani politik düzende bozulma olup olmadığına bakılmalıdır. Örneğin Roma'da kralların tahttan indirildikleri sırada çıkan ayaklanmalar, kent için zararlı olmamıştır; çünkü halk kralı kovarak politik düzendeki bozulmanın, kentin geri kalanına yayılmasının önüne geçmiştir.[28]

O halde kentin "hamuru" veya bozulmanın mahiyetiyle karşılaştırıldığında, yönetim biçimi o kadar da önemli değildir. Machiavelli'nin bu bölümde ortaya koyduğu yeni ve önemli kavram, *bozulma* kavramıdır. Machiavelli'nin tanımlamasına göre; "bir kentin ve özgür yaşamın bu şekilde bozulması ya da bozulmaya eğilimli olması kentteki eşitsizlikten kaynaklanır."[29] Öyleyse açık ve kesin bir şekilde bozulma "eşitsizlik" anlamına gelir. *Eşitsizlik* kavramının söylem içinde merkezi bir rolü bulunur ve *Konuşmalar*'ın geri kalanında belirleyici niteliktedir. Machiavelli'nin kavramı aynı zamanda halkçı bir demokratik rejimden yana olan politik tercihini ortaya koymak ve savunmak için de kullandığı ileri sürülebilir. Bu tercih, politik teorinin tarihsel anlatılar üzerinden okunduğu *Konuşmalar* I. Kitap 37. Bölüm'de yeniden dile getirilir.

Daha önce belirtildiği gibi, insanları çatışma içine sokan çoğu zaman arzu ve hırstır. Gracchusların zamanındaki Toprak Reformu hadisesinin ele alınmasının nedeni, tam da bu konuyu tekrar gündeme getirmektir. Antik Roma'da plebler, ne zaman "zorunluluk" yüzünden kavgaya son verseler, "hırs"ları yüzünden yeniden kavgaya tutuşuyordu. Bu husumetler Toprak Reformu sonucunu doğurdu. Machiavelli, Gracchusların amaç-

28 A.g.y., I.17.
29 A.g.y.

larının yanı sıra reformun mantığını açıkça övmüşse de, reformun gerçekleştirilme biçimini onaylamamıştır. Zira pleblerle soyluların birbirine düşman olmasına neden olmuş, bu düşmanlık sonunda kentin yıkımını getirmiştir. Machiavelli'nin bu fikri çeşitli biçimlerde yorumlanmış, eleştirel yazında uzun uzadıya tartışılmıştır.[30] Yine de Toprak Reformu'na ilişkin açıklamaların Machiavelli'nin çatışma teorisini baltalamadığı ileri sürülebilir. Roma'nın gücünün yanında krizinin de kökünde yatan çatışma, bu ikircikliği nedeniyle Machiavelli tarafından mahkûm edilmez. Krizin tarihsel gerçekliği teoriyi sorgulanır hale getirmez, aksine Machiavelli'nin halka dair olumlu bakışını doğrular:

> Toprak Reformu işte böyle başladı ve bitti. Başka bir yerde, senatoyla plebler arasındaki düşmanlığın, özgürlüğü destekleyen yasaların yapılmasına yol açması sayesinde Roma'da özgürlüğün sürmesini nasıl sağlayabildiğini göstermiştik. Her ne kadar Toprak Reformu'nun doğurduğu sonuç bununla çelişiyor gibi gözükse de, bunun görüşümü değiştirmek için bir neden olmadığını söylemeliyim. Zira soyluların hırsı o kadar büyüktür ki eğer bir şekilde bu hırs engellenmezse, kent yıkıma doğru gidecektir. Öyleyse, Toprak Reformu üzerindeki kavgaların Roma'yı köleliğe sürüklemesi üç yüz yıl aldıysa, halk, soyluların hırslarını, bu yasayla ve diğer güçlü arzularıyla sürekli kontrol etmemiş olsaydı belki de çok daha kısa sürede köleliğe mahkûm olacaktı.[31]

Bu pasajda sorunu daha da ileri bir boyuta taşıyan Machiavelli, kendinden sonraki düşünürlerin ve politikacıların *Hükümdar*'ın bazı bölümlerinden bile daha provokatif addede-

30 Bkz. G. Bock, "Civil Discord in Machiavelli's *Istorie Fiorentine*," *Machiavelli and Republicanism*, yay. haz. G. Bock, Q. Skinner ve M. Viroli (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), ss. 181–202; C. Cadoni, *Crisi della mediazione politica e conflitti sociali* (Roma: Jouvence, 1994); M. Senellart, "La crise de l'idée de concorde chez Machiavel," *Cahiers philosophique de Strasbourg*, 4 (1996), ss. 117–133.

31 *The Discourses*, I.37.

cekleri bir şey öne sürmektedir. Birbirlerinden ayrılamaz bir bileşim olarak çatışma ve güç, politik söylemin merkezine yerleştirilir. Bu, *etkin gerçekliği* anlayabilmenin tek yolu olsa da, Machiavelli'nin söyleminde teori farklı nüanslar edinir. En olgun eseri olan *Floransa Tarihi*'ne gelindiğinde ise, bunun fark edilebilir derecede bir değişime uğradığı görülür. Öncelikle Machiavelli eserin giriş bölümünde Floransa'nın klasik tarihçilerini eleştirir; zira onların açıklamaları, Floransa kentindeki çatışma ve ayaklanmaları layıkıyla anlatmayı başaramamıştır. Bu yüzden, onların tarihsel anlatıları oldukça soyut ve idealize bir hal almıştır; gerçek politika bakımından hiçbir yararı olmadıklarını söylemeye ise gerek bile yoktur. Eleştirinin hedefindeki tarihçiler, yazdıklarının bazı ailelerin gelecek kuşaklarına zarar getirebileceğine inanmış, hem Leonardi Bruni hem de Poggio Bracciolini, Floransa'daki "sivil anlaşmazlıklardan ve kentin özündeki düşmanlıktan" bahsetmenin uygun olmayacağını düşünmüştü. Machiavelli Floransa'daki tarihyazımının bu üstatlarını sert bir şekilde eleştirmekten çekinmemiştir; çünkü "kentleri yöneten yurttaşlar için başka hiçbir ders yararlı olmadığından, onlara kentteki nefretin ve bölünmelerin sebeplerini gösterecek olan bu tarihsel anlatılardır."[32]

Bu şekilde Machiavelli, tüm bir *Floransa Tarihi*'nin anlamak için gerekli olan kilit noktayı sağlamış olur. Çatışma kuramı bir kez daha incelemenin merkezindedir. Öncelikle belirtmek gerekir ki *Floransa Tarihi*'nde çatışmalar tamamen olumsuz bir

32 *Florentine Histories*, Önsöz. Böyle bir tarih perspektifi aslında çok daha gerilere gider; Antik dönemlerden itibaren tarihsel anlatımlar çatışmaya gösterilen "bu kasıtlı ilgisizlik"ten muzdarip gibi görünür. Loraux'un *La citée divisée* adlı çalışmasının çıkış noktası da budur. Loraux'un ileri sürdüğü üzere, *isonomia*'nın temelinde yatan paylaşım fikri, "yurttaş topluluğunun, değiştirilebilirmiş gibi güven verici bir görünüm altında, kendisi için arzuladığı bir imgedir. Kentin görmeyi, hatta üzerine düşünmeyi dahi istemediği şeylerin üstünü örtme amacı bakımından da ütopyaya benzer: Virtüel olarak ama bazen de gerçeklikte, çatışma politikanın kalbinde yer alır; bu ikiye bölünme belası, güzel Bir-Kentin öteki yüzüdür."

tabiata sahiptir. *Konuşmalar*'da ise Machiavelli, kentteki mizaçlar arasındaki bir çatışmadan doğan etkilerdeki farklılıkları vurgulamıştı. Mizaç sözcüğüne başvurarak toplumsal bedenin sağlıklı işleyişini tanımlamıştı. Bu bağlamda, kentin farklı kesimleri ve hizipler, Roma'daki Toprak Reformu'nun sonuçlarına benzer şekilde, çatışmanın olumsuz gelişimini temsil etmiştir. Bir çatışmanın olumlu veya olumsuz etkilerini nitelendirmek üzere de mizaçlar farklı kesimlerle özdeşleştirilmiştir.

Floransa Tarihi'ne gelindiğindeyse bu alternatif zeminini kaybeder, tüm çatışmalar, kentteki birliği bozucu etkilere sahip olan uç noktalara götürülür. "Mizaç" ve "kesim", oldukça dikkat çekici bir ifadeyle, "kesimlerin mizaçları" içerisinde birleştirilir.[33] Machiavelli politik söylemindeki yüklü kategorileri yeniden kavramsallaştırarak, düşüncesini geliştirmeyi sürdürür. Diğer konuların yanında, tekrardan karma yönetimler kuramına, bu kurama ilişkin eleştirisine değinir ve argümanlarını politik teoriden değil tarih üzerinden geliştirir. Bu bağlamda karşımızda Aristoteles ve Polybius değil, Floransa'nın tarihini oluşturan gerçek ve somut gruplar ve hizipler vardır.

> Özellikle de cumhuriyet adı altında yönetilen iyi düzenlenmemiş kentler, sıklıkla hükümetlerini ve yönetim koşullarını değiştirirler; fakat bu geçiş sanıldığı gibi kölelikle özgürlük arasında değil, kölelik ve kuralsızlık arasında gerçekleşir. Özgürlük denen şey sadece, halkın kuralsızlık taraftarı liderleri ile soyluların kölelik taraftarı liderleri tarafından yüceltilip göklere çıkartıldığı için, bu kişiler ne yasalara ne de kendileri gibi insanlara boyun eğmeyi ister.[34]

Bu şekilde Floransa için "karma bir yönetim" ihtimali temelli olarak son bulmuş olur. Fakat *Floransa Tarihi*'nden alıntılamış olduğumuz yukarıdaki pasaj hiçbir şekilde açık değildir. Mizaçların ve kesimlerin birbirine karışması karmaşık ve de-

33 *Florentine Histories*, IV.26.
34 A.g.y., IV.1.

ğişkenlik gösteren bir fenomendir, bazen birdenbire, bazen de belirsiz bir şekilde gerçekleşir. Bu, hakiki bir düşünce dönüşümünden, Machiavelli'nin politik teorisinin bir tür tezahüründen ziyade belirli bir eğilimi temsil eder: Machiavelli'nin tüm söylemi daha radikal bir hal alır. Olumlu ve olumsuz yönetim biçimleri, "sağlıklı" ve "hastalıklı" devletler arasındaki ayrımı maskeler gibi görünür. Her yönetim biçimi olumsuz biçimine doğru dönme eğilimindedir ve patoloji fizyolojiye evrilir. Artık özgürlük kuralsızlığa, monarşi de tiranlığa karşıt değildir; karşıtlık yalnızca kuralsızlık ve tiranlık arasındadır. Bu şekilde Machiavelli, karma bir yönetim fikrinin taşıdığı yükü boşaltmaya girişir.

Buradan hareketle, krizin tam olarak gücün yerini alacağı şeklinde bir çıkarımda bulunmak gerçekten mümkün olabilir mi? Daha da iyisi, krizi gücün karşısına yerleştirmek ya da *virtù*'nun karşısına koymak halen bir anlam ifade eder mi? *Floransa Tarihi*'nde, güç ile kriz arasındaki diyalektik ilerlemenin bu doğrusal ilişkisi artık inandırıcılığını kaybetmiştir. Daha önce belirttiğimiz üzere, Machiavelli bu pasajlarda kullandığı tıp dili ve retoriğini politika alanına uyarlar. Her ne kadar kavramı hiçbir zaman kullanmamış olsa da, tıptaki "kriz" modeline başvurur görünür. Antik Yunan tıbbında kriz, bir hastalığın şifaya ya da ölüme doğru ilerleyen bir patoloji olup olmadığını belirlediğinden, hastalık sürecinde kilit bir noktadır.[35] Krize dair yapılan bu yorum, *Floransa Tarihi*'nin en güçlü ama diğer yandan en muğlak pasajlarının anlaşılmasına ışık tutabilir. Örneğin III. Kitap için yazılan giriş metni böyledir:

> Soylular yönetmek, halk itaat etmemek istediğinden, bu ikisi arasında normal olarak büyük düşmanlıklar ortaya çıkar. Bu düşmanlıklar kentte baş gösteren tüm kötü olayların sebebidir; çünkü kentlerin düzenini ve dengesini bozan her şey, insanlardaki bu mizaç farklılığıyla etkisini daha da arttırır.

35 Bkz. Gerbier, *Histoire, médecine et politique*.

> İşte Roma'nın bütünlüğünü bozan bu olmuştur. Küçük şeylerin büyük şeylerle karşılaştırılmasına müsaade edilirse, aynı şeyin Floransa'nın da birlik ve beraberliğini bozduğunu söyleyebiliriz. Ancak her iki kentte de bunun etkileri farklı olmuştur, çünkü başlangıçta halk ve soylular arasında baş gösteren düşmanlıklar, Roma'da konuşulup tartışılarak çözülürken, Floransa'da savaşılarak sona erdirilmekteydi. Roma'daki düşmanlıklar yeni bir yasanın çıkartılmasıyla, Floransa'dakiler ise pek çok kentlinin sürgün edilmesi veya hayatlarını kaybetmesiyle bitmişti. Roma'daki düşmanlıklar her zaman askeri alandaki *virtù*'yu yaşatmış ve arttırmıştı, ancak Floransa'dakiler onu tümüyle harcamıştı. Roma'daki düşmanlıklar kenttekileri eşitlikten ciddi boyutlardaki bir eşitsizliğe götürürken, Floransalılar ise eşitsizlikten kurtulup mucizevi bir eşitliğe kavuşmuşlardı... Erdemi kibre dönüştüğünde, Roma kendini hükümdarsız koruyamayacağını anladığı bir darboğaza düşerken, Floransa yasa çıkarmaya yetkili ve akıllı biri tarafından herhangi bir yönetim biçiminde kolaylıkla yeniden düzenlenebilecek bir noktaya ulaşmıştı.[36]

İki kent arasındaki karşıtlık açık bir şekilde ifade edilmiştir. Çatışma Floransa'yı öyle bir "mucizevi eşitlik" durumuna getirmişti ki, yasa çıkarmaya yetkili ve akıllı herhangi biri kenti yeni bir yönetim biçiminde yeniden düzenleyebilirdi. Burada bir parantez açarak, Machiavelli'nin muğlak bir şekilde kullandığı "herhangi bir yönetim biçimi" ifadesine odaklanalım. Tam olarak hangi yönetim biçiminden söz ediliyor olabilir? Metin bu konuda açıklayıcı değildir ve yöneltilen soruyu basitçe yanıtlamak güçtür. Buna karşın, bu oldukça önemli pasajda, *Floransa Tarihi*'nin genelinde olduğu gibi, Machiavelli kendi politik teorisinin çekirdeğini inkâr etmekten ziyade olumlamaktadır ve bu çekirdeğin temelinde değişkenlik yatmaktadır. Machiavelli'nin temel amaçlarından biri, durmaksızın değişen bir dünyada insan eyleminin bütün olanaklarını yakalamaktır. Bu yüzden bu değişkenliğin ters etkilerine karşı direnebilmek için belirli eylemler zorunlu hale gelir. Direniş olmadığında yı-

36 *Florentine Histories*, III, Giriş.

kımın geleceği hemen hemen kesindir; dolayısıyla direniş ya da daha iyi bir ifadeyle çatışma, gereklidir. Ve tam da bu çatışma teorisi sayesinde, Machiavelli ve okurları tarihin anlamını kavrayabilir. Tarihin kendisi çatışmadır, başka bir deyimle, kriz deneyimidir. Nitekim çatışmaya dair bu Makyavelist anlayış, hakiki bir "kriz teorisi" olarak da değerlendirilebilir. Bu anlayıştan yola çıktığımızda ise, Spinoza'nın çatışmaya ilişkin kendi tarihsel ve teorik söylemini nasıl kurduğunu görmek mümkün olur.

Spinoza konuya öncelikle birbirine sıkı sıkıya bağlı iki düzlem üzerinden, duygular ve politika düzlemi üzerinden yaklaşır. Spinoza'nın insan tabiatı düşüncesi, bireylerin yaşamları ve duygu dinamikleri üzerinde güçlü bir etkiye sahip olan politika anlayışı bakımından oldukça önemlidir.[37] Spinoza'nın duygusal yaşamımız ve çatışma arasındaki ilişkiyi özetleyerek, bu dinamiğe dair ortaya koyduğu tanımlama özellikle ikna edicidir. *Etika* IV. Bölüm 34. Önerme'de Spinoza, "insanların tutku niteliğindeki (edilgin) duyguların saldırısına uğradıkları ölçüde, birbirlerine karşıt olabileceklerini"[38] söyler. Bununla beraber 35. Önerme şöyledir: "İnsanlar aklın yönetiminde yaşadıkları ölçüde, zorunlu olarak tabiatları gereği birbirleriyle uyum içinde olurlar."[39] Bu iki önerme bilinçli bir şekilde art arda sıralanmıştır ve insan ilişkilerindeki iki kutbu oluşturur. 34. Önerme'ye göre insanlar tutkularına ne kadar bağımlı olursa, ilişkileri de o ölçüde çatışmalı olacaktır; öte yandan aklın yönetiminde yaşadıklarında ise ilişkileri uyumlu olacaktır. Bu iki kutup arasında bir yerlerde, her bir toplumun ardı arkası kesilmeyen varyasyonları, toplumların duygulanımsal ve politik

37 Bu konu, insanın duygularının mimetik döngülerinin işleyişini sivil yaşamla ve politikayla ilişkilendirerek açıklayan Matheron tarafından ikna edici bir biçimde tartışılmıştır. Bkz. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza* (Paris: Les Editions de Minuit, 1969).

38 *Ethics*, IV.34.

39 A.g.y., IV.35.

dinamikleri sonuna kadar götürülür. Bu durumda Spinoza'nın konumu, tutkuların çatışmasını aşmak ve akla uygun bir yaşamın tadını çıkarmak suretiyle, açıkça barış ve uyum içinde bir yaşama olanak sağlar.[40]

Uyum ve uyuşmazlığın, sırasıyla aklın yönetiminde ve tutkuların "köleliği" altında yaşamaya tekabül ettiği düşünülebilir. Ancak Spinoza argümanını burada sonlandırmaz. Spinoza'nın düşüncesine dair birçok okumada dile getirildiği gibi, Spinozacı etik sadece bilge kimseye seslenmez. Aynı şekilde politika da, aklın tutkular üzerinde hâkimiyet kurduğu barışçıl, dostane bir sivil yaşam olarak düşünülmez. O halde bize düşen, tutkulara bağımlı olmakla aklın yönetiminde olmayı ifade eden iki kutup noktası arasındaki sınırlı alanda gerçekte, pratikte ne olduğunu anlamaya çalışmaktır. Bazı halkların fiili tarihleri tarafından tanımlanan alan tam da burasıdır. Zira Spinoza da, bir yergi kaleme alırken politikadan bahsettiklerini sanan filozofların ve ahlakçıların düştükleri tuzaktan kaçınmak için halkların tarihine başvurur. Her ne kadar bu iki teorik kutup hiçbir surette politik çatışmanın Spinoza düşüncesindeki rolünü ve izahını tüketemese de, çatışmanın kendisini tarihten bulup çıkarırken bu kutupları referans noktası olarak korumak gerekir.

Spinoza politikanın mekanizmasını anlatmak için öncelikli olarak Yahudilere bakar, ancak bazı temel savları için Roma tarihine de referansta bulunur. Tıpkı Machiavelli'nin Romalıların tarihini Floransa'nınkiyle birlikte ele alması gibi, Spinoza da doğup büyüdüğü Hollanda'nın durumunu tartışmak için Aragonlular ve İngilizlerin yanında Roma ve Kudüs'ün tarihine başvurur. Böylece her iki düşünür de tarihi bugünü anlamak için bir araç olarak kullanır. Bu bağlamda, Machiavelli'ninki gibi Spinoza'nın tarih yorumunda da politik ve toplumsal çatışmanın merkezi bir role sahip olduğunu söyleyebiliriz.

---

40 A.g.y., IV.40.

Spinoza'nın Yahudilerin tarihini anlatmak için kullandığı üslup, Roma tarihini ana hatlarıyla belirtirken Machiavelli'nin kullandığına oldukça benzer. Yahudiler, belirli bir döneme kadar herhangi bir ciddi zorluk ve büyük çatışma olmadan yaşamlarını sürdürmüştü. Spinoza'nın belirttiği üzere, yönetimin halkın elinde olduğu süre içinde tek bir iç savaş oldu. Üstelik savaş sona erdiğinde kazananlar düşmanlık yerine öyle güçlü bir bağışlayıcılık sergiledi ki savaşı kaybedenler bütünüyle politik topluluğa entegre edildi.[41] Fakat bu gidişat fazla uzun sürmedi. Halk monarşiyi getirince, "sonu gelmeyen iç savaşlar birbirini izledi ve taraflar eşi benzeri görülmemiş bir vahşetle birbirine saldırdı."[42] Spinoza bu durumu halkın "krallara alışık olmaması" gerçeğiyle açıklar, zira kralların gelişi toplumsal yaşamı ve çatışma dinamiklerini derinlemesine değiştirmişti. Güçler arasındaki çarpışmanın boyutu büyümüş, sonsuzca yayılan ve korkunç sonuçlara yol açan çözümsüz bir çatışmayı dizginsiz bırakmıştı.

Krizi sona erdirmeye yönelik tüm girişimler başarısızlığa mahkûmdu. Bu çatışma, olası bir çözümü olmayan yeni bir çatışma, yeni bir anlaşmazlık üretti. Eşitlikçi ilke bozulduğunda ve Levi kabilesi kâhinlik otoritesinin kontrolü altına girdiğinde, kriz ve çatışma teokrasinin evrilerek bir monarşiye dönüşmesine sebep oldu. Bu durum Yahudi ulusunun düşüşünün başlangıcını belirledi. Peygamberler dahi bu bozulmaya bir çare bulamadı; "bir tiranı tahtından indirmiş olsalar bile, tiranlığın varlık nedenleri sürüyordu." "Dolayısıyla, anlaşmazlıkların ve iç savaşların sonu gelmiyordu;" Spinoza'ya göre "tanrısal hakkın çiğnenmesine hep aynı nedenler yol açıyordu. Bunların ortadan kalkması ancak tüm bir kuruluşun ortadan kalkmasıyla mümkün olabilirdi."[43]

---

41 *Theological-Political Treatise*, XVIII.

42 A.g.y.

43 A.g.y., XVII.

O zamana kadar gizli kalmış ve düşük bir yoğunlukta varlığını sürdürmüş olan çatışma aniden ortaya çıkmış, geri dönüşü olmayan bir kriz dinamiğini harekete geçirmişti. Bu noktada Spinoza Roma tarihini incelemeye geçer; Spinoza'ya göre Roma tarihi, kesintisiz ve geri dönüşü olmayan bir krizin örneğini oluşturduğu gibi, çatışmanın yıkıcılığından kurtulma konusundaki acizliğin de bir cisimleşmesidir. *Teolojik-Politik İnceleme*'nin XVII. Bölüm'ünde Roma'nın düşmanlarını sürekli yendiğini, her zaman insanlarda korku uyandırdığını ve ele geçirilemez olduğunu yazar; ama yine de "birçok kez, yurttaşları karşısında yenilgiye uğramıştır." Tacitus, Roma imparatorları Vespasianus'la Vitellius arasındaki iç savaş günlerinde yaşanan bu durumun iyi bir açıklamasını sunar. Roma örneği, Yahudilerin tarihinin bir doğrulamasını oluşturduğu gibi, Spinoza'nın iki önemli sonuca varmasına da olanak sağlamış olur. İlk olarak; politik çatışma politik bütünün yaşamı için mutlak olarak olumsuz bir fenomendir, çünkü bir kez ateşlendiğinde çatışmayı sonlandırmak zordur ve antik Roma'da veya Yahudi monarşisinde de görüldüğü üzere, sonuçları korkunç olur. İkinci olarak; çatışmaya son verme girişimleri (tiranın öldürülmesi ya da rejimin şiddetli bir şekilde yıkılması gibi) de aynı ölçüde olumsuzdur ve durumu kötüleştirmekten başka bir işe yaramaz.

Ancak *Teolojik-Politik İnceleme*'nin bu noktasında, tarihle teorinin ayrılmaz bir şekilde iç içe geçtiği argümanın merkezinde, başka bir öğenin eklenmesiyle Spinoza'nın konumu daha karmaşık bir hale gelir. Bu yeni öğe, Hollanda'nın politik durumudur ve Spinoza'nın politik teorisini biçimlendirmesinde fazlasıyla etkili olmuştur. Bilindiği üzere Spinoza, Orange Hanedanlığı'nın politikalarına düşman ve Ortodoks Calvinciler tarafından desteklenen Witt Hükümetini desteklemektedir. Şiddetli rejim değişiklikleri ya da politik çatışmaları kınaması gibi meseleler üzerine düşünceleri, bazı teorik görüşlerini açık-

lamasına yardımcı olan güncel olaylara ilişkin tartışmalarla bir arada bulunur.

Teolojik-Politik İnceleme'nin XVIII. Bölüm'ünde Roma'ya ve tiranın öldürülmesine yönelik eleştirisinde, Orange Hanedanlığı'nın de Witt rejimini karşısına alan politikasını Spinoza açıkça suçlar. Halkın "bir tiranı kolayca devirebileceğine" örnek olarak Romalıların gösterilebileceğini söyler. Fakat Roma halkı yönetim biçimini değiştirebilmişse de tiranlığın sebeplerini değiştirememişti. Bu yüzden de "bir tiran yerine birçok tiran seçmekten başka bir şey yapmamış oldu. Tiranlar da onu hep, içte ve dışta savaş çıkararak, sefil bir halde tuttular. Sonunda da yönetim, tıpkı İngiltere'de olduğu gibi, basit bir unvan değişikliğiyle, yeniden bir monarşiye dönüştü."[44] Bu bağlamda Spinoza, böyle bir rejim değişikliğine itibar etmez. Ortadan kaldırılması gereken yönetim biçimi değil, kötü yönetimin varlık nedenleridir. Bu gözlemin ardındaki güncel nedenler hemen bir sonraki pasajda açığa çıkar. Spinoza şöyle devam eder:

> Hollanda Birleşik Eyaletleri'ne gelince, bildiğimiz kadarıyla onların hiç kralı olmadı. Başlarında yalnızca, yönetme hakkının asla devredilmediği kontlar vardı. Gerçekten de, Hollanda Birleşik Eyaletleri'nin Leicester kontu zamanında yayınlanan bir bildiriyle resmen açıkladığı gibi, Eyaletler bu kontları görevleri konusunda uyarma otoritesini hep ellerinde tuttular. Ayrıca, hem kendi otoritelerini hem de yurttaşların özgürlüğünü korumak, tiranlığa eğilim gösterirlerse kontları cezalandırmak ve Eyaletler'in izni ve onayı olmadan hiçbir şey yapamayacakları biçimde ellerini kollarını bağlamak için gerekli gücü bırakmadılar. Bunun sonucunda, yüce yönetme hakkı hep Eyaletler'de kaldı ve son kontun ele geçirmeye çalıştığı da buydu. Ama iş işten geçmeden az kalsın ellerinden kaçırmak üzere oldukları politik bütünü ilk haliyle yeniden ayağa kaldırdılar. Bu örnekler söylediğimizi bütünüyle doğruluyor: Hangisi olursa olsun, her politik bütünün yönetim biçimi mutlaka korunmalıdır ve o, kesin bir çöküş tehlikesiyle karşılaşılmadan değiştirilemez.[45]

44 A.g.y., XVIII.
45 A.g.y.

Spinoza'nın Yahudilerin tarihine hangi amaçla başvurduğu, Romalıların kesintisiz çatışma durumuna neden atıfta bulunduğu bu pasajda netlik kazanır. Orange Hanedanlığı'nın yıkıcı politikasına, Hollanda'daki aristokratik rejime verdiği desteğe dair eleştirileri, XVIII. Bölüm'ün sonunda yavaş yavaş ortaya çıkmaktadır. Politik çatışmanın olumsuzluğu, yönetim biçimini değiştirmek suretiyle yönetim kademesindekileri devirmenin yararsızlığı, dönemin Hollanda'sında Spinoza'nın kendi politik tavrını destekleyen argümanlardır. Ancak buradan hareketle, Spinoza teorisinin bütünüyle rastlantısal olduğu, içinde bulunduğu politik koşullarla belirlendiği gibi bir anlam çıkarılamayacağı açıktır. Yine de bu durumun, Spinoza'nın politik çatışmaya karşı gösterdiği tavır gibi, kendi konumunu şekillendirmedeki önemi azımsanmamalıdır.

Politik İnceleme, bu konumu anlamak için bizlere daha ayrıntılı bir bilgi sunar. Aslında şimdiden Yahudi halkıyla ilgili birkaç gözlemde bulunulabilir. Spinoza Yahudi halkını "itaatsiz" olarak nitelendirmiş, Kudüs'ü "asilerin kenti" olarak adlandırmıştı.[46] Bu değerlendirme birçok kez bütünüyle olumsuz bir yargı olarak ele alınmıştır.[47] Oysa gerçekte, Yahudilerin boyun eğmek yerine, bedeli ölüm bile olsa özgürlüğe ve direnişe duydukları sevgiyi temsil eden şey, tam da disiplinden yoksun ya da itaatsiz olmalarıdır. Özgürlük sevgisi, düşmanlara ve baskıcı yönetimlere duyulan nefret, Yahudilerin itaatsiz tabiatlarıyla iç içe geçer. Bu da bize Yahudilerin tarihinin yanı sıra politika, çatışma ve Romalıların tarihi

46 A.g.y., XVII.

47 Örneğin bkz. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, s. 461. Balibar da bu kanıdadır: E. Balibar, *Spinoza et la politique* (Paris, Presses Universitaires de France, 1985), [Spinoza ve Siyaset, çev. Sanem Soyarslan (İstanbul: Otonom Yay., 2004)] . Zourabichvili ise daha karmaşık bir okuma sunar: F. Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxale de Spinoza* (Paris: Presses Universitaires de France, 2002).

arasındaki ilişkiye dair daha incelikli bir anlatım sunar.[48]

Politik İnceleme'nin aynı zamanda, politik topluluklardaki uyum ve çatışmaya ilişkin birtakım önemli tespitler sunduğunu da belirtmek gerekir. Politik rejimi değiştirmeye yönelen her tür girişimi kınamasının yanında *Teolojik-Politik İnceleme*'nin hedefi, politik topluluğun asli değerinin uyum olduğunu savunmakmış gibi görünebilir. Ancak Spinoza'nın *Politik İnceleme*'deki açıklamaları bu varsayımın ötesine geçer. Hobbes'un kuramına ilişkin bir tartışmada Spinoza, yaşamımızın salt kan dolaşımından ya da basitçe, biyolojik varlığın sürdürülmesinden çok daha değerli ve bütün olduğunu belirtir.[49]

Dolayısıyla Hobbes'un sunduğu şekliyle egemene eksiksiz ve kayıtsız şartsız itaat, mutlak kavramlarla ya da soyut bir biçimde meşrulaştırılamaz. Üstelik bu tür bir itaat, devlette mutlak bir uyumu gerektirir. Söz konusu edilen bir uyum devletidir; yukarıdan dayatılır, mutlak bir çatışma yokluğundan doğar ve son tahlilde egemenin, biyolojik varlığın sürdürülmesini garanti etmesiyle açıklanır ve meşrulaştırılır. Spinoza ise bu fikri reddedecek, politik çatışmaya ilişkin ilgi çekici bir incelemeye, farklı bir uyum kavramına ilerleyecektir. *Politik İnceleme* V.4'te sunulan çözümlemeye göre:

> Eğer bir Kentte uyruklar korkudan dolayı ellerine silah almıyorlarsa, burada barışın hüküm sürdüğü değil, daha ziyade savaşın hüküm sürmediği söylenmelidir. Çünkü barış salt savaşın yokluğu anlamına gelmez, kaynağını zihnin gücünden alan bir erdemdir; zira itaat (II. Bölüm 19. pasaj) kentin ortak kararı uyarınca yapılması gereken şeyi yapmak yönünde kararlı bir iradedir. Yine söylemek gerekir ki, barışı, koyun gibi güdülen ve yalnızca köle olmak için eğitilen uyruklarının uyuşuk ruhlarına bağlı bir kentin Kent olarak değil ıssız yer olarak adlandırılması daha uygun olur.[50]

---

48 Zourabichvili bu noktada geleneksel yorumdan uzaklaşarak, Spinoza'nın cumhuriyetçi döneme dair gerçekten "kötümser" bir okuma sunduğunu ileri sürer.

49 *Political Treatise*, V.5.

50 A.g.y., V.4.

Spinoza'nın burada ele aldığı teorinin özündeki çatışma ve politika anlayışı çok belirleyicidir. Görüldüğü üzere, Spinoza hiçbir zaman kendi çatışma ve politika anlayışını, Machiavelli'nin çatışmacı politik teorisine açık açık dayandırmamıştır. Bununla beraber, Romalıların tarihi, kaçınılması imkânsız ve süreklilik gösteren bir kriz durumunun canlı örneği olarak sunulur. Yine de bu pasajlara dayanarak, Spinoza'nın politika düşüncesinin buradaki gözlemlerin hayli ötesine uzandığı inkâr edilemez. Aslında barış, savaşın yokluğuna indirgenemez. Spinoza'nın savaş sözcüğünü iç politikayı anlatmak için kullanması çok önemlidir. Bunun anlamı açıktır: Uyum, çatışmanın yokluğu değildir, der Spinoza; daha ziyade, zihnin gücünden kaynaklanan bir erdemdir. Yalnızca boyun eğmekten anlayan uyruklar birer yurttaş değil, koyundurlar. İtaat etmeyi öğrenmek, hiçbir şekilde boyun eğmeyi öğrenmek anlamına gelmez. İtaat, "kaynağını zihnin gücünden alan erdem"in etkin bir uygulanışına dönüşür. Peki, bedeli ne olursa olsun her koşulda itaat etmek nasıl meşru gösterilebilir? Uyum, çatışmanın yokluğu olarak nasıl açıklanabilir?

Spinoza'nın temel düşünce çizgisi bu pasajlarda, *Teolojik-Politik İnceleme*'dekinden farklı bir yol izler. Uyum, söylemin merkezinde kalmaya devam eder. *Etika* IV'teki önermeler reddedilmez ve "insanları ortak bir topluma doğru götüren, yani insanların uyum içinde yaşamalarına neden olay şeyler yararlıdır" önermesi doğruluğunu korumaya devam eder. Bununla birlikte Spinoza'nın *Politik İnceleme*'de sivil barışı ele alış biçimi daha karmaşıktır; okuru, uyum ve politik çatışmanın rolüne dair farklı bir anlayışa taşır. Barış ve uyum, her ne pahasına olursa olsun itaat etmekse, bu durumda bahsettiğimiz şey bir "ıssız bir yer"dir. Tam aksine uyumu "kaynağını zihnin gücünden alan erdem" olarak düşünürsek, bu durumda söz konusu erdemin potansiyel olarak çatışmalı durumlarda hangi biçimlerde ve hangi yollardan hayata geçirileceği üzerine düşünmek zorundayız.

Politikayı çatışma olmadan düşünmek esasen mümkün müdür? Çatışma halinde ise, krizi ve yıkımı, tüm halkları bekleyen kaçınılmaz ve feci bir kader olarak mı düşünmek gerekir? Spinoza'nın metninin bizi götürdüğü sorular bunlardır. Tutkular bakımından insan tabiatı anlayışına dair incelememiz sayesinde ilginç bir yanıta ulaşmıştık. Biz zorunlu olarak duygular tarafından "kat edilmiş" haldeyiz ve duyguların mutlak biçimde akla uygun olduklarını düşünmek bir yanılsamadan başka bir şey değil. Tam da bu nedenle politika, olmamız gereken ya da filozofların olmamızı istedikleri gibi değil, gerçekten içinde yaşadığımız dünyadaki bilgi ve eylemle kurulmalıdır. Politika ile çatışma arasındaki bağı da bu şekilde düşünmemiz gerekir. Çatışma (büyük ölçüde duygulanımsal tabiatımıza bağlıdır, yalnızca akla uygun davranmamıza değil) politikayı yalnızca zorunlu olarak kat etmekle kalmaz, politikayı çatışmanın yokluğu olarak algılamak da bir yanılsamadan ibarettir. Bu iki argüman, sağlam bir gerçekçilikte temellenen bir formülasyonu açığa çıkararak paralel bir gelişim izler.

Tabii hakların devri (ancak sözleşmecilerin hakların devrine ilişkin kati, soyut yorumlarından bütünüyle farklı olarak), insanlar arasında var olan köklü çatışmanın erdemi sayesinde gerçekleşir ve meşru kılınır. Çatışma, politika mekanizmasındaki bir patoloji değildir; politikanın fizyolojisinde köklü bir unsurdur. Spinoza şöyle devam eder:

> Bu yüzden eğer kendi aralarında fikir birliğine ulaşabilseler ve büyük meclislerde sık sık yaşanan tartışmaların ayaklanma noktasına kadar ilerlemesine müsaade etmeseler, bütün çokluğun hakkını bir azınlığa ya da tek bir kişiye devretmeyeceği apaçıktır. Buna göre çokluk, krala özgürce sadece kendi iktidarı içinde korumasının imkânsız olduğu şeyi, yani tartışmalara son noktayı koyma ve hızlı kararlar alma imkânını devredecektir.[51]

51 A.g.y., VII.5.

Üstün gücün kuramsal sınırlarını (tartışmalara son noktayı koyma ve hızlı kararlar alma) tanımlamasının yanında, yukarıdaki pasaj her durumda ve her zaman fikir birliğine varmanın fizyolojik, daimi imkânsızlığını göstermektedir. Bu durumda Spinoza'ya göre, sözleşme ve hakların devredilmesi, insanların tabiatını değiştirmez. Dolayısıyla, üstün gücün tesis edilmesinin ardından çatışma ve anlaşmazlık uçup gitmez. Çatışma, politikanın kimsenin bertaraf edemeyeceği bir parçası olmayı daima sürdürecektir. Aksine, çatışma için başka bir cephe açılmış olur. Bu cephede çatışma, üstün gücü kullanana karşı yürütülür; elinde tuttuğu güç her an yurttaşların onayını gerektirir.

Bu argüman daha da ileriye götürülebilir. *Teolojik-Politik İnceleme*'de Hollanda'nın politik durumundan ve Orange yandaşlarının de Witt rejimine saldırılarından bahsedilirken, rejim değişiklikleri Yahudilerin ve Romalıların tarihindeki çatışmalar bakımından incelenmiş ve açıkça eleştirilmişti. *Politik İnceleme* ise konuyu güncel gelişmelerden biraz uzaklaşarak ele alır. Rejim değişikliği, her ne kadar toplum için hâlâ kritik bir hadise de olsa, politik yaşamın tümüyle parçalanmasına işaret etmez. Gerçekten de;

> ...kentte patlak veren anlaşmazlıklar ve ayaklanmalar (diğer topluluklarda olduğu gibi) Kentin yurttaşları tarafından feshiyle değil, yönetim biçiminin değişmesiyle sonuçlanır. Bu da eğer anlaşmazlıklar, mevcut yönetim biçimi korunarak çözümlenemediği takdirde söz konusu olur.[52]

Anlaşmazlıklar ve ayaklanmalar, başka bir deyimle çatışmalar, hiçbir zaman tüm bir yurttaş topluluğunun feshini getirecek etkenler değildir. Genellikle olumsuz ve trajik etkilere sahip, fizyolojik bir dinamik yaratırlar. Fakat politika düzleminden bütünüyle bertaraf edilmelerini beklemek aldatıcı bir

52 A.g.y., VI.2.

hayal olabilir. *Politik İnceleme*'deki bu pasajlar, daha karmaşık ve incelikli bir çatışma imgesini tamamlar. Her ne kadar Spinoza hiçbir zaman Machiavelli gibi devletin politik yaşamını sağlıklı kılan etkenin çatışma olduğunu açıkça söylemese de, bunun tam karşıtını dile getirecek, yani çatışma olmadan bir devletin sağlığının daha kötü olacağını iddia edecek kadar ileri gider. *Politik İnceleme* IX. Bölüm 14. paragrafa göre;

> ...her kent kendi çıkarlarını gözettiği ve diğerlerini kıskandığı için, aralarında sık sık uyuşmazlıklar çıkacak ve tartışmalarla zaman kaybedilecektir. "Romalılar tartışıp dururken, Sagunto kenti yok olup gitmiştir;" bir avuç insan her şeye kendi içinden geldiği gibi karar verdiğinde yok olup giden özgürlük ve ortak iyidir. Gerçekte insanların aklı her şeyi bir anda kavramak için fazlasıyla kıttır; ama düşünüp taşınarak, dinleyerek ve tartışarak zekâları bilenir ve insanlar sınaya sınaya, aradıklarını, herkesin üstünde anlaştığı ve daha önce hiç kimsenin aklına gelmeyen bir çözümü sonunda bulurlar.[53]

Özgürlük ve ortak iyi, başkalarına akıl danışmaktan, onların fikirlerini dinlemekten ve onlarla karşılıklı olarak tartışmaktan ve ayrıca, otoriter kararcılık destekçilerinin özellikle uyum ve ortak iyi adına kınamakta çok acele ettikleri çatışma ve uyuşmazlıktan doğar. Zorba Atina Dükü, tam da birlik ve uyum adına iktidara yürümüştür. Machiavelli, Dük'ün Floransa'nın başındaki çatışmalara ve anlaşmazlıklara bir son vermek için özgürlük ve birliği bayrak edinerek geldiğini aktarır. Gerçekte amaçladığı ise kente boyun eğdirmek ve özgürlüğü sona erdirmektir. Benzer bir düşünceyi Spinoza da ifade eder: Çatışmanın yokluğu bazen çatışmanın kendisinden daha kötü bir durumun belirtisi olabilmektedir. Örneğin özgürlüğün kaybolmaya başladığına işaret edebilir.

---

53 A.g.y., IX.14. Bove bu pasaja dair haklı olarak şunun altını çizer: "Machiavelli'nin *Konuşmalar*'ında karşılıklı değişime ama özellikle de direnişe ve uyuşmazlığa yapılan övgüyü, Spinoza kurucu güç olarak yeniden ortaya çıkarır" (Bove, *La stratégie du* conatus, s. 277).

IX. bölüm 14. paragrafta, çatışma konusu ile Hollanda politikasına ilişkin gözlemler arasında bağlantı kurulur. Kendini politik çatışmayı yok etme amacıyla meşru kılan seçkinci ve otoriter bir politika fikrine yönelik saldırısını gerekçelendirirken, Spinoza şöyle devam eder:

> Eğer birisi Hollanda devletinin bir kontu ya da onun yerini alacak bir temsilcisi olmadan uzun süre varlığını sürdüremediği karşı çıkışında bulunursa, ona cevabım şudur. Hollandalılar özgürlüklerini muhafaza etmek için kontlarını taht-tan indirmenin ve devletin başını gövdesinden koparmanın yeterli olduğunu düşünmüşlerdir. Oysa devleti farklı bir biçimde yeniden düzenlemek hiçbir zaman akıllarına gelmedi; gövdenin diğer organlarını, önceden olduğu gibi değiştirmeden bıraktılar. Böylece Hollanda kontsuz bir kontluk, başsız bir gövde ve adsız bir devlet olarak varlığını sürdürdü.[54]

O halde, politikayı çatışmasız olarak düşünenlerin, otorite yanlısı saldırılarını Hollanda'nın içinde bulunduğu koşullara dayandırarak doğrulaması mümkün değildir. "Romalılar tartışırken Sagunto kentinin yok olup gittiği" doğrudur. Fakat zorunlu olarak çatışmalı olan, tartışma zamanını ve yöntemlerini bastırmak, durumu daha da kötüleştirir. Bu pasajda karşımıza çıkan "başsız gövde" metaforu da ayrıca önemlidir. Aynı metafor Machiavelli tarafından da kullanılmıştır; Romalılar krallarından kurtulduklarında, bozulmanın "baştan" başlayarak toplumsal gövdenin geri kalanına yayılmasını önlemişlerdir. "Hamur", kalıcı bir bozulmadan kurtarılmıştır.[55] Machiavelli'nin Roma'yı kurtardığını iddia ettiği kısa yol, Spinoza tarafından *Teolojik-Politik İnceleme*'de İngilizler örneğiyle reddedilir.[56] Ama Orange yanlısı tepkiye dönük eleştirisini

---

54 *Political Treatise*, IX.14.

55 Bkz. *The Discourses*, I.16.

56 A.g.y. I.17: "Kralların ne kadar yozlaşmış oldukları düşünülürse, onların ardından yine onlara benzer iki ya da üç halefin gelmesiyle krallığa sirayet eden bozulmanın toplum üyelerine de yayılmaya başlayacağı ve onların

güçlendirmek adına, Machiavelli'nin başsız gövde imgesini yeniden gündeme getirir ve onaylar. *Politik İnceleme*'nin IX. Bölüm'ünün 14. paragrafında belirttiği gibi;

> uyrukların çoğunun egemenliğin kime ait olduğunu bilmemesinde şaşılacak bir şey yoktur. Durum böyle olmasaydı bile, gücü ellerinde tutanlar gerçekte halkı yönetmek ve güçlü rakiplerini ezmek için çok az sayıdaydılar. Böylece rakipler genellikle fütursuzca komplolar kurarak güçlü iktidar sahiplerini güçsüz düşürmeyi başarıp sonunda onları devirdiler. Bu birdenbire olan devrim, gereksiz tartışmalarla çok zaman kaybedilmesinden değil, devletin kusurlu kuruluşundan ve yöneticilerin az sayıda olmasından kaynaklandı.[57]

---

da yozlaşmasıyla devletin bundan böyle yeniden yapılandırılmasının mümkün olmayacağı açıktır. Ancak gövde sağlam olup yalnızca baş kaybedilmiş olsaydı, özgür ve iyi düzenlenmiş bir yaşam biçimi kolaylıkla geri getirilebilirdi... O halde, krallarının çok geçmeden yozlaşmaları ve bu bozulmanın kentin derinliklerine nüfuz etmeden kralların azledilmiş olması, Roma için büyük şanstı. Aslında bozulmanın gerçekleşmemesinin nedeni, Roma'da meydana gelen, iyi niyetli insanların körüklediği sayısız ayaklanmanın kente zarardan çok yarar sağlamış olmasıydı." Bkz. Spinoza *OEuvres III. Traité théologico-politique* (Paris: Presses Universitaires de France, 1999), s. 778, 41. çevirmen notu: "Machiavelli'ye göre Romalılar, Tarquinleri kentten kovarak bozulmayı derhal durdurmuş, böylelikle de özgürlüklerini geri kazanmıştı. Aksine, Sezar ve Nero'nun ölümünün ardından artık özgürlüklerini geri kazanabilecek durumda değildiler. Spinoza ise bu ayrımları reddederek Roma politikasına dair olumsuz bir görüş ileri sürer. *Politik İnceleme*'de olduğu gibi bu pasajda da, Roma politikasının, kökenlerindeki şiddetle yaşam bulduğunu ve şiddetten kaçınmasının asla mümkün olmadığını düşündüğü görülür. Konsülleri 'tek bir tiran yerine birçok tiran' olarak niteleyen Spinoza, konsülleri kralların halefleri olarak gören geleneksel temanın pejoratif üslubuna geri döner." Droetto ve Giancotti, *Teolojik-Politik İnceleme*'ye düştükleri notta [(Torino: Einaudi, 1980), s. 459] şunu ileri sürerler: "Roma'nın politik tarihinin üç evresine ilişkin böylesine kısa ve yüzeysel bir anlatım, bu bakış açısından Spinoza'yı dönemin Hollanda'sındaki yeni hümanist kuşaktan ayıran bir uçumun varlığına işaret eder... Görünen o ki, keskin zekâlı Machiavelli'den ziyade Spinoza'nın bu bağlamda tek hocası kalın kafalı Hobbes'dur."

57 *Political Treatise*, IX.14.

Bozulmuş hamur ve başsız gövde metaforu, Hollanda politikasının ihtiyaçlarıyla bağlantılı olarak bir kez daha gündeme gelir. Hepsinden önemlisi, bu bağlantıda Spinoza'nın politik çatışmaya dair olumsuz fikri önemli ölçüde revize edilir: düşünüp taşınarak geçirilen zaman kayıp değildir. Tam tersine eğer çok sayıda yönetici ve bu yüzden daha fazla çekişme ve anlaşmazlık olmuş olsaydı, sonuç daha iyi olurdu. Hem Hollanda'daki olaylar, hem de Machiavelli'nin çatışmacı teorisinin ışığında, Spinoza'nın çatışmaya dair olumsuz tavrı büyük ölçüde yumuşamıştır. Roma tarihi ve onun hakkındaki bütünüyle olumsuz görüşü dahi, *Politik İnceleme*'de kısmen yeniden gözden geçirilir. Spinoza, Romalıların çatışmadan başka bir şey bilmediğini ileri sürmüştü. Dış düşmanları için yenilmez olan Roma, kendi yurttaşları tarafından bozguna uğratılmıştı. Burada bir parantez açalım: Bildiğimiz gibi Machiavelli'ye göre Roma'nın çöküşünü hazırlayan şey çatışma değil, çeşitli ve karmaşık bir olaylar dizisiydi. Machiavelli'in çok açık bir şekilde ifade ettiği üzere çöküşü getiren olaylardan biri, ilk önce baskı aracı olarak, sonrasında ise iktidarı ele geçirme silahı olarak kullanılan orduların politikaya müdahalesidir. Bu olumsuz sonucun nedenlerinden biri, Machiavelli'ye göre, birlikleri kendi şahsi araçları olarak kullanabilecek kişilere, komutan olarak uzun bir görev süresi verilmesiydi. Bu şekilde, komutanların görev sürelerinin uzatılması "nihayetinde Roma'yı köleleştirmişti."[58]

Ortaya çıkan otoriter ve kişiselleşmiş askeri komuta, bozulmanın sebeplerinden biriydi; yol açtığı zararlar, Toprak Reformu'ndan kaynaklananlar da dâhil olmak üzere bir çatışmanın verebileceği zararları kat be kat aşmıştı. *Teolojik-Politik İnceleme*'de Roma tarihi, bütünüyle üstesinden gelinemeyecek kadar çatışmalı niteliğiyle ayırt edilirken, *Politik İnceleme* sorunu tekrar ele alır. Bir kez daha Roma, o gün için askeri tehdidin ciddi bir mesele olduğu Hollanda'dan söz etmek için kullanılır.

58 *The Discourses*, III.24.

Orange'lı William hem ordunun başıydı hem de askeri bir kahramandı. Ailesi, ülkeye bağımsızlık getiren Katolik İspanya'ya karşı isyana öncülük etmesiyle tanınıyordu. Tüm bú unsurları bir araya getirirsek; Spinoza, Machiavelli'nin komutanlık sürelerinin "uzatılması"na ilişkin eleştirisiyle tamamen hemfikirdir. Artık Roma tarihi *Politik İnceleme*'de, çözümsüz şekilde sürekli yayılan olumsuz bir çatışma gibi katı bir şema üzerinden okunmaz. Spinoza için de Roma'nın yıkımına neden olan kesinlikle komutanlarıdır. Ciddi bir kriz döneminde yurttaşlar yüzünü "zaferleriyle isim yapmış" bir insana döner; "onu yasaların üstüne yerleştirirler, onun yetkisini genişletirler ki bu çok kötü bir emsal teşkil eder:" Roma'nın yıkılmasına tam da bu neden olmuştur.[59]

Daha önce Romalıların tarihini ezeli çatışmaların tarihi olarak sunan Spinoza, bu olumsuz düşüncesini tersine çevirerek önceki argümanlarını terk eder. Devletin yıkılışını anlatmak için, dönemin Hollanda'sının acil sorunlarıyla bağlantılı olarak, Machiavelli'nin Livius okumasından taşınan başka öğeleri de devreye sokar. Fakat belirtilmesi gereken en önemli husus, çatışmaya sonradan getirilen yaklaşımın oldukça farklı olmasıdır. Zira devletin geleceğinin tek bir kişiye emanet edilmesine sebebiyet verebilecek ters bir durum karşısında, Spinoza direnişe ve çatışmaya çağrı yapar. Machiavelli'nin argümanlarını takip eden bu çağrı oldukça net ve açıktır. Zira Spinoza X. Bölüm'ün 10. paragrafında şu şekilde devam eder:

> Her ne kadar panik duygusu kentte birtakım karışıklıklara neden olsa bile, hiç kimsenin yasalardan kaçması ve diğer adayların muhalefetini kışkırtmaksızın, herhangi birini hukuksuz yollardan askeri kumandanlığa getirmesi mümkün olmayacaktır. Bu tarz bir çekişmeyi yatıştırmak için sonunda, herkes tarafından kabul edilmiş yürürlükteki yasalara başvurmak ve devlet meselelerini mevcut yasalarla uyum içinde düzenlemek gerekli görülecektir.[60]

59 *Political Treatise*, X.10.

60 A.g.y.

Hukuk ve yasalar, eğer iyi hazırlanmışlarsa, meseleyi çözümleyebilecektir. Bununla birlikte, direniş çatışmadan doğar. Kuşkusuz Orange'lı William'ın durumunda olduğu gibi, iktidarın yasa ihlal edilerek gasp edilmesine yalnızca çatışmayla karşı durulabilir.

Böylelikle, çatışmanın algılanışında *Teolojik-Politik İnceleme*'den *Politik İnceleme*'ye göze çarpan bir değişimin yaşanmış olduğunu ortaya koymuş olduk. Spinoza, (Romalıların ve Yahudilerin tarihiyle örneklendirilen) ciddi bir eleştiriden başlayıp onu Machiavelli'nin duruşuna yakınlaştıran daha karmaşık ve daha incelikli bir görüşe varır. Spinoza için çatışma, politikanın patolojikten ziyade fizyolojik bir unsuru haline gelir. Üstelik çatışmanın yokluğu, çoğu zaman devletin bağımsızlığını ve özgürlüğünü kaybetmesinin başlangıcı olan daha kötü bir durumun belirtisidir. Uyumun statik bir biçimde savaşın yokluğu değil, eylemlerimizde çatışma kadar direniş sayesinde de hayat bulan bir erdem olduğu düşünüldüğünde, çatışma aynı zamanda olumlu bir işlev görebilir.

5. BÖLÜM
IUSTITIA ET ARMI

Gördüğümüz gibi, Machiavelli'nin çatışma temelli politika anlayışındaki kesinlik ve tutarlılık, etraflıca geliştirilmiş bir teorinin tüm özelliklerini taşır. Politik düşünce tarihinde Makyavelist devrime yol açan, bu çatışmacı politika teorisidir. Bununla birlikte "devrim" sözcüğünü burada çok dikkatli bir şekilde kullanmak gerekir. Eğer sözcükle, bütün yönleriyle tanımlanmış ve sonuçlandırılmış bir şeyi (güçlü bir direnç karşısında dahi, Galileo'nun fizikte veya Darwin'in antropolojide yaptığı devrim gibi, kanıtlarının ağırlığıyla önceki teorilere empoze edilen yeni bir paradigma oluşturulmasını) kastediyorsak, Machiavelli'nin düşünce tarihine katkısını bir devrim olarak nitelendirmek mümkün olmaz. Takip eden yüzyıllar boyunca, felsefenin büyük düşünürleri, Machiavelli düşüncesine karşı ya sessiz kalarak ya kayıtsız kalmayı tercih ederek (bu tavır özellikle Hobbes'da görülebilir) ya da erdem ve meziyetlerle donatılmış yavan bir cumhuriyetçiliğe dönüştürerek (Guicciardini ve Harrington gibi) bu düşünceyi reddetmeye veya doğrudan karşı çıkmaya (hikmet-i hükümet geleneği

gibi) girişmiştir. Ya da liberal bir direnme hakkı çerçevesinde (Locke gibi), çatışmalı görüş saptırılarak yeni egemen sınıfın taleplerine uygun hale getirilmiştir. Ancak tüm bunların yerine yapılması gereken, Machiavelli'nin çatışmacı söyleminin "çatışmalı" karakterini, politikanın işleyiş mekanizmasını ve gizli yüzünü açığa çıkarmak için verdiği savaşı tüm yönleriyle benimsemektir.

Bu gerçekçilik Spinoza'da da bulunur; geometrik yöntemi (Hobbes'un ya da Descartes'ın yönteminden ziyade Galileo'nunkine benzer) politikanın o karanlık yüzünü gizleyemediği gibi, felsefenin çatışmaya dair ürettiği ahlaki öğretiler ve avutucu anlatılar da Spinoza düşüncesiyle uzlaşmaz. Spinoza'nın itiraz ettiği bu felsefi anlatıda, çatışma ilk ortaya çıktıktan sonra şiddetle her yere nüfuz eder ve bunu, politik yaşamın sınırları dışında tutulacak şekilde çatışmanın aklın üstün kudretine tabi kılınması takip eder; ardından da hukuk müessesesi gelir ve vahşi kökenlerimizi bastırarak kazandığımız zafer tasdik edilmiş olur. Oysa bu vahşi kökenler, rasyonel bir oluşum olarak düşünülen *polis*teki huzurlu yaşamı tehdit etmeyi hiçbir zaman bırakmamış olan kökenlerle aynı kökenlerdir. Egemenlik kavramında olduğu gibi, yasanın ve cezalandırmaların yasayı ihlal edenlere karşı zorlayıcı gücünü meşrulaştıran şey, bunların barbarlığa ve tabii hale geri dönülmesi tehlikesine karşı setler ve kaleler olarak işlev görmeleridir. Spinoza bu kurgusal anlatıya rağbet etmez ve bu geleneğin inşa edilmesine katkıda bulunmaz. Geleneğe katılmayı reddederek, çağının beklentilerine uygun şekilde, politikanın ayrılmaz parçası olarak çatışma fenomenine olağanüstü zaman ayırarak açıkça kendisi ile sapkın ve *acutissimus** Floransalı arasında bir bağ kurmuş olur.

---

* *Politik İnceleme*'nin daha önce alıntıladığımız V.7 pasajında ve X.1'de Spinoza, Machiavelli'den *acutissimus* olarak bahseder.

Dikkatin ağırlıklı olarak politikanın gerçekçi yönlerine ve özellikle de çatışma olgusuna verilmesinin, sivil hayatın hukuki ve kurumsal yönlerini göz ardı edebileceği düşünülebilir. Fakat Machiavelli ve Spinoza için durumun böyle olmadığını belirtmek gerekir. Eleştirel yazın her ne kadar bu düşünürlerin hukuk felsefesinden ziyade politik felsefelerine odaklanmayı tercih etmişse de, her iki isim de hukuka dair meselelere hayli ilgi göstermiştir. Bu konuda geliştirdikleri düşünce, ikisi arasındaki başka ortak noktaları açığa çıkarır ve erken modern dönemin başında, eleştirel hukuk teorisine ilişkin özgün bir damarın takip edilmesine olanak sağlar.

Bu bölümün birinci başlığı, ilk olarak *Konuşmalar*'da değinilen, hem *Hükümdar*'da hem de Machiavelli'nin en "çatışmacı" metni *Floransa Tarihi*'nde tekrardan ele alınarak geliştirilen yasa-çatışma ilişkisinin çizgisini yeniden kurmaya çalışır. Özellikle göstermeye çalışacağımız nokta, Machiavelli bakımından yasa ile çatışma arasındaki bu ilişkinin tekrarlanan yapısı ve bu yapının yurttaşları *virtù* konusunda nasıl uyanık ve canlı tuttuğudur. Arkasından, çatışmanın olumlu ve olumsuz biçimleri arasında yapılan ayrım incelenecek, böylelikle Machiavelli'nin çatışmacı hukuk kuramını formüle ediş biçiminde bu ikiliğin temel nitelikte olup olmadığına bakılacaktır.

İkinci başlıkta ise, Spinoza'nın güç olarak hak düşüncesini inceleyeceğiz. Hak sorunu, Spinoza'yı Grotius'un ve ardından Hobbes'un eserleriyle Batı hukuk düşüncesine kök salmaya başlayan tabii hukuk kuramlarını yeniden formüle etmeye götürmüştür. Bu bağlamda *jus sive potentia*'nın, *conatus*-direniş ve *indignatio* kavramlarıyla beraber, doğrudan bir Machiavelli okumasından kaynaklanan konu ve problemleri de beraberinde getiren çatışma meselesinin özel bir yere sahip olduğu semantik alanın oluşturulmasına nasıl katkıda bulunduğuna bakılacaktır.

Her iki düşünür için de *iustitia et armi* veya yasa ve çatışma kombinasyonu, somut ifadesini paralı askerlerin reddedilmesinde ve yurttaş ordularının daha üstün nitelikte olduğu düşüncesinde bulur. Politik bir topluluğun kendisinde var olan ve özörgütlenmesini teşkil eden bu ordular, barışın sağlanması ve yasaların korunmasıyla görevli olup halkın *virtù*'sunun ya da *multitudinis potentia*'nın* bir dışavurumu olarak değerlendirilir. Silahlı savunma olmadan, yasaların ayaklar altında çiğnenmesi ve kâğıt üzerinde kalması riski göze alınmış olur. Oysa yurttaşlar ordusu savaşarak, özgürlüklerin ve bağımsızlığın muhafaza edilmesine olanak sağlayan tekrarlı yasa-çatışma ilişkisini bütünüyle gerçekleştirir.

I. "Adaletiniz çok az, ordunuzsa hiç yok:" Machiavelli'de Yasa ve Çatışma

Machiavelli hukuk üzerine düşünmeye çok erken bir zamanda, Kançılarlıkta görev yaptığı dönemin başlangıcında, Floransa'da cumhuriyet yönetimine son veren ve görevden alınmasına sebep olan karışıklıklar sırasında başlar. Tam olarak bu esnada, yani 1506'da, Floransa milis kuvvetlerinin oluşturulması üzerine çalışırken, Machiavelli düşüncesinin temel taşlarından birini de kısa ve öz bir biçimde açıklar: hak ile güç, yasalar ile askeri kuvvetler arasındaki bozulmaz birlik. Yeni milis düzenlemesi için hazırladığı taslak metin *Cagione dell'Ordinanza*'da, devletin en önemli çabasının, "zaman"ın kaçınılmaz değişimlerine edilgin bir şekilde boyun eğmemek olduğunu söyler ve üstlerini bu konuda ikna etmeye çalışır. Politik çalkantılara boyun eğmek yerine, elden geldiği ölçüde bağımsız bir şekilde onlara hâkim olmak, kontrol altına alınmalarını sağlamak gerekir. Bu amacı gerçekleştirmek için iyi bir politik örgütlenmeye ihtiyaç olduğu açıktır. Bu noktada Machiavelli, yönetim biçimi ne olursa olsun, istikrarın ve po-

* Lat. "Çokluğun gücü"; bkz. *Politik İnceleme*, III.7.

litik gücün iki dayanağı olduğunu söyler: iyi adalet ve iyi ordular.* Üstelik bu iki unsur zorunlu olarak birbirine bağlı gelişim göstermektedir. *Cagione dell'Ordinanza*'dan alıntılarsak;

> herkesin bildiği üzere imparatorluktan, krallıktan, hükümdarlıktan ya da cumhuriyetten bahseden (en tepedekilerden bir gulet kaptanına kadar, komuta eden kişiden bahseden), adaletten ve ordulardan (*iustitia et armi*) bahsetmiş olur. Sizin ise adaletiniz çok az, ordunuzsa hiç yok. Her ikisini de yeniden elde etmek için tek yapmanız gereken, kamusal bir kararla ve iyi bir düzenlemeyle bir ordu oluşturmak, sonra da onu muhafaza etmek. Geçen yüzyıllar sizi kandırmasın; zira geçmişte çok farklı bir şekilde yaşadınız ve varlığınızı korumayı başardınız. Geçmişin şimdiki zamanlardan farklı olduğunu dikkatli bir şekilde göz önünde bulundurduğunuzda, aynı yollardan özgürlüğünüzü korumanızın mümkün olamayacağını göreceksiniz.[1]

Bütünüyle politikaya adanmış ancak yine de ciddi teorik değerlendirmeler sunan bu pasaj, Machiavelli'nin metinlerinin genelinde işleyen, düşüncesinin en önemli esaslarından biri olarak belirir. Adalet ile ordular arasındaki bu bozulmaz birlik, iç ve dış politikanın, hukukun ve savaşın, adaletin ve şiddetin aynı düzlemde değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder. Çatışmacı bir hukuk anlayışından temellenen bir gerçekçiliğe zemin hazırlamak için, bunlar arasında yapılacak teorik ya da soyut herhangi bir ayrımın doğrudan kaldırılması gerekir. Bu zorunluluk, Machiavelli'nin yasa ve çatışma arasında yakın bir ilişki olduğu düşüncesini ayrıntılı olarak ele aldığı *Konuşmalar*'da en güçlü ifadesini bulacaktır.

---

* Bu düşünce ileride *Hükümdar*'ın XII. Bölüm'ünde ("Kaç tür asker ve paralı asker vardır?") "iyi yasalar ve iyi ordular" olarak ifade edilir: "Ve bütün devletlerin –yenileri kadar eski ya da karma olanlarının da- sahip olması gereken başlıca temeller, iyi yasalar ve iyi ordulardır. Ve iyi orduların olmadığı yerde iyi yasalar olmayacağı ve iyi orduların olduğu yerde iyi yasalar olması gerektiği için..." (bkz. Machiavelli, *Hükümdar*, XII, s. 81).

1 Machiavelli, "A Discourse on Remodeling the Government of Florence (*1512. La cagione dell'ordinanza, döve la si truovi, et quel che bisogni fare Post Res Perditas*), *Chief Works and Others*, c.1.

Konuşmalar'ın ilk bölümünde Machiavelli yasaları, politik toplumların oluşumuyla, diğer bir deyimle "kentlerin doğuşu"yla bağlantılı olarak tartışır. Kentin kurulması konusunda karar verilirken bir araya gelen etmenler çok ve çeşitlidir; fakat temel olanlar "kurucu"nun *virtù*'su ve "kurulan"ın talihidir.[2] Bu iki etmen, tabiat yaklaşımının içinde barındırdığı başka bir kavram çiftine işaret eder: zorunluluk ve "tercih." Machiavelli, zorunluluk iş başındayken tercih yapmak daha *virtuoso* bir eylemken, insanlar "tercihen" hareket ettiklerinde yanılma payının daha büyük olduğunu ifade eder. O halde şu ikisinden hangisini tercih etmek *virtù* bakımından daha iyidir? İnsanların çalışmak zorunda kalıp daha az aylaklık yapabilecekleri ve dolayısıyla da daha çok birlik içinde yaşayabilecekleri, zira bu yetersiz koşulların anlaşmazlıklara daha az fırsat vereceği... çorak bir yer" mi yoksa kolaylıklar sunan "oldukça verimli yerler" mi? Machiavelli tercihini ikinciden yana kullandığını açıkça belirtmiştir; çünkü insanların verimli bir bölgede "kendilerini savunmaları" ve "kentin görkemleşmesine mani olanların hakkından gelmeleri" mümkün olabilmektedir.[3]

Fakat tam da bu noktada sorunun en ilginç boyutuna ulaşırız. Verimli bir yerin sağladığı avantajları çorak bir bölgenin sağladığı avantajlarla karşılaştırmak gerekir. Bereketli bir bölgenin neden olduğu aylaklığın kötü sonuçlarıyla mücadele etmek için insanlar etkin davranmaya zorlanmalı, *virtù* onlara zorla kabul ettirilmelidir. İşte yasalar da bu noktada tartışmaya dâhil olurlar; yasaların başlıca işlevi insanları korumak ya da ortak yaşamlarındaki ilişkilerini teminat altına almak değildir; aksine, yasalar aylaklığın neden olduğu yozlaşmaya karşı direnmenin bir yoludur. Tabiat kendi başına insanları *virtuoso* davranmaya zorlayamadığında, bu işlevi yerine getirmek yasanın görevidir. Zira çelişkili biçimde, aslında böyle bir yer sağla-

2 *The Discourses*, I.1.

3 A.g.y.

dığı rahatlık ve kolaylıklar nedeniyle fazla "bereketli" olduğu için, yasa, istenmeyen tabii bir durumu telafi eden yapay bir zorunluluk olarak düşünülebilir. Bu durumda hoş karşılanan bir yer ile yasanın dayattığı "zorunluluklar" insanları *virtuoso* davranmaya teşvik etmek için en iyi yöntem gibi görünebilir. Dolayısıyla da yasanın başlıca anlamı, birtakım soyut hakları savunmak değil, insanların aylakça yaşamasına engel olan, objektif ve ortak bir durumun yaratılmasıdır.

Bununla birlikte yasanın aynı zamanda sivil topluluğu yönetme ve koruma işlevi de bulunmaktadır. Bu açıdan, yönetim biçiminden daha önemli olarak, yasanın politik yaşamı "düzenleme" gibi belirleyici bir görevi vardır. *Konuşmalar* I. Kitap 58. Bölüm'de Machiavelli hükümdara karşı halkın üstünlüğünü savunur. Bu savı başka şekilde ifade edelim: Machiavelli hükümdarlığın cumhuriyete nazaran daha istikrarlı olduğunu ve hükümdarın yönetiminin de halkın demokratik bir şekilde örgütlediği yönetime nazaran daha güvenli ve "kalıcı" olduğuna inananların (çoğunluk böyle düşünür) varsayımını temelsiz bulur. Bu görüşü ifade etmek üzere, yasa kavramına ilişkin bir tartışmada şunları söyler:

> Hükümdarlık yönetimleri gibi cumhuriyet yönetimleri de varlıklarını çok uzun yıllar boyunca sürdürmüştür ve her iki yönetim biçimi için de yasalarla düzenlenmek zaruri olmuştur. Nasıl ki her istediğini yapabilen hükümdar bir çılgınsa, keyfi şekilde hareket eden bir halk da bilge değildir. Şu halde, yasalara hizmet eden bir hükümdar ve yasalara itaat etmekle yükümlü bir halkı tartışıyorsak, hükümdara nazaran halkta daha büyük bir *virtù*'nun söz konusu olduğunu görürüz. Eğer bu ikisi yasaların olmadığı bir düzlemde karşılaştırılacak olursa, halkın hükümdara nazaran daha az ve daha hafif kusurları olduğu, halkın yanılgılarının daha kolay bir şekilde düzeltilebileceği görülecektir.[4]

Halkın hükümdara üstünlüğü, yasalarla "sınırlandırılmamış" bir yönetimin varlığında dahi prensip olarak ileri sürülür.

4 A.g.y., I.58.

Zira halkın verebileceği zararlar, her durumda hükümdarın yapabileceklerinin yanında daha azdır. Kolektif ve demokratik bir yönetim imgesini yansıtan tam olarak yasalardır. "Yasaların bağlayıcılığından kurtulan" bir halkın yönetimi, hükümdarın yönetimiyle kıyaslanamayacak kadar daha iyidir. Hükümdarın "her istediğini yapabilmesine" ilişkin Machiavelli'nin sert eleştirisini yorumcular, haklı olarak Platon'un Filozof Kral ütopyasına getirilen bir eleştiri olarak okumuşlardır.[5] Platon'un hayali, sadece filozofun, yani İyi'yi bilenin erişiminde olan *logos*'u en iyi şekilde yaratmak amacıyla, zorlukları ve engelleriyle birlikte gerçek politikanın zincirlerinden kurtulmaktır. Machiavelli'ye göre ise her istediğini yapabilen kişi "bilge" değildir. Platon'un zanaatkârını çağrıştıran ütopyacı "tercih"e karşı Machiavelli'nin ileri sürdüğü zorunluluk, bir tema olarak yeniden ortaya çıkar. Ve bu zorunluluğa tekrar yasa aracılığıyla ulaşılır. Klasik "hukukun üstünlüğü" düşüncesine Machiavelli özgün bir yön kazandırmıştır; bu doğrultuda hukukun üstünlüğü, politika aracılığıyla yerine getirilecek üstün, aşkın bir amacın varlığının reddedilmesine varır. Bu nokta, şüphesiz Spinoza'nın gözünden de kaçmamıştır. Yasalar üstün bir İyi'nin başarısız bir taklidini temsil etmezler, daha ziyade insana *virtù*'yu dayatan bir zorunluluğu ifade ederler.[6]

Machiavelli'nin zorunluluk ile hukuk arasında kurduğu bağlantı, bizi bütünüyle yeni bir yasa kavramına götürmekte, aynı zamanda yasaya dair yeni bir soybilim oluşturmaktadır. Yasanın ilk kentlerin kuruluşundaki rolünü açıkladıktan sonra Machiavelli, bu ilk toplumlarda yasanın ilk olarak ortaya çıktığı çeşitli yolları açıklar. Machiavelli'nin düşüncesinde hukuk-politika ilişkisinde oldukça önemli bir rol oynayan tekrarlı

5 Bkz. T. Berns, *Violence de la loi à la renaissance. L'originaire du politique chez Machiavel et Montaigne* (Paris: Kimé, 2000).

6 L. Baccelli, "Machiavelli, la tradizione republicana e lo stato di diritto," *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*, yay. haz. P. Costa ve D. Zolo (Milano: Feltrinelli, 2003), ss. 424-459.

yapı, ilk kez burada formüle edilmektedir. Bir yandan yasalar, doğal yerleşimin yetersiz kalabileceği yapay zorunluluk koşullarını yaratarak toplumlarının kurulmasına katkıda bulunur. Bir yandan da kentlerdeki politik yaşam yeni yasalar üretir, böylece *virtù*'ya götüren bu tekrarlı ilişkinin kurulmasına yardımcı olur.[7]

I. Kitap 2. Bölüm'de Machiavelli bir yandan yasalar ve kurumlar arasındaki ilişkiyi, diğer yandan da devletin politik formuna dair bir soybilimi ayrıntılarıyla açıklar. "Başka bir güce tabi olan" devletler ile "dışa herhangi bir bağımlılığı olmayan" devletler arasında ayrım yaptıktan sonra, bu ikinci türden devletlere odaklanır. Böylece aşağıdaki gözlemleriyle birlikte Machiavelli yasalar arasında kaynaklarına dayalı geniş bir ayrım yapar:

> Yasalar bazı kentlere bir kerede tek bir kişi tarafından verilir; Lycurgus'un Spartalılar için koyduğu yasalar böyledir. Oysa bazıları yasalarını tesadüfen, öngörülmeyen durumlarla karşılaştıkça ve yavaş yavaş şekillendirmiştir.[8]

İlk bakışta, tercihin yasalara "bir kerede" sahip olan kentlerden yana konulduğu düşünülebilir. Aslında bu kentlerin talihi, hukuk bilgisi sayesinde yüzyıllardır "güvenle yaşamaları"nı sağlamış olan "sağduyulu bir insanla" karşılaşmış[9] olmalarında yatar. Oysa "kendini örgütlemek zorunda olan" bir kent için bu çok daha zordur. Machiavelli'nin izlediği argüman zaman

---

7 Bu aynı zamanda döngüsellik yerine neden tekrarlılığın tercih edildiğini açıklar. Döngüsellik, çeşitli öğeler arasındaki doğrusal, teleolojik bir gelişmeyi çağrıştırırken; tekrarlılık, yasa-çatışma ilişkisinin sonuna kadar açık, asla kesin olarak belirli nitelikte olmayan karakterine vurgu yapmayı amaçlar. Politika ile hukuk ve nihayetinde çatışma ile yasa arasındaki karşılıklı etki, barışçıl ve doğrusal bir süreç değildir; bu ilişki sürekli olarak şiddetle "sarsılır," zaman zaman ansızın kendi kulvarında duraklar ya da ani atılımlar yapar.

8 *The Discourses*, I.2.

9 "Karşılaşma" üzerine bkz. Althusser, *Sul materialismo aleatorio*.

zaman, yalnızca Platon'un yasa koyucusunun/zanaatkârının erişiminde olan nihai amaç ve üstün iyi fikrini reddiyle neredeyse taban tabana zıt gözükebilir. Aslında, Machiavelli şöyle devam eder; "bunların arasında en bahtsız olanı, düzenden en çok uzaklaşandır ve böylesi bir durum, bir kentin kurumları onu mükemmelliğe ve hakiki amaca götüren yoldan tamamen saptıklarında ortaya çıkar."[10] Bu bakımdan Sparta bir model olabilirdi, çünkü Lycurgus'un hukuk bilgisiyle yasalar "hakiki amaca" götüren yolda kurulmuştu. Roma'da ise durum tam tersiydi, hatta en azından bu açıdan bakıldığında Roma daha kötü bir durumda bile görülebilirdi. Zira sağduyulu bir yasa koyucuya sahip olma şansı olmamıştı.

Fakat Machiavelli'nin argümanı tamamen farklı bir yöne sapar. "Bir kerede" iyi yasalara sahip olmuş Sparta'yla birlikte diğer örnekler bir kenara bırakılır ve Roma incelemeye alınır. Machiavelli için Roma'nın durumu daha ilginçtir, zira kent her ne kadar bir yasa koyucuya sahip olmamışsa da, diğerleriyle benzer sonuçlara ulaşmış, hatta onlardan daha şanslı olmuştur. Yasa tartışmasını yönetim biçimlerini de içine alarak geliştiren Machiavelli, en azından *Konuşmalar*'ın bu ilk satırlarında açıkça Roma'nın karma kuruluş modelinden yana taraf tutar.[11]

Bu noktada metnin en yüklü argümanı karşımıza çıkar: Karma kuruluşu kusursuz yapan sağduyulu bir yasa koyucunun çabaları değil, çatışma fenomenidir.[12] Görüldüğü üzere Machiavelli, politika açısından çatışmacı bir anlayışı tercih ettiğini sık sık açık biçimde ifade eder. Roma gücünü toplumsal uyuşmazlıktan alır ve bu önerme kendisini örgütlemeye karar vermiş tüm kentler için geçerlidir. Bu düşünce saf gerçekçilikle

10 *The Discourses*, I.2.

11 Konuyla ilgili daha detaylı bir tartışma için bkz. Lucchese, "'Disputare' e 'combattere': modi del conflitto nel pensiero politico di Machiavelli."

12 *The Discourses*, I.2: "Bu yönetim biçimlerinin karışımı, mükemmel bir devlete olanak verdi... Bu mükemmelliği getiren, plebler ile senato arasındaki sürtüşme oldu."

ya da güç olarak anlaşılan politikayla sınırlandırılmaz, yasalar ve yasaların kaynaklarıyla da ilişkilidir. Kentteki karışıklıklar ve soylu-pleb mücadelesi gerçekten de beraberinde özgürlüğün lehine sonuçlar, yani iyi yasalar getirmiştir:

> Her kentte iki farklı mizaç vardır; bunlardan ilki halkın, diğeri ise "büyüklerin" mizacıdır... Özgürlüğün lehine yürürlüğe konulan tüm yasalar, bu iki kesim arasındaki uyuşmazlıktan doğar... Dolayısıyla bu tür uyuşmazlıkların zararlı olduğu ya da bir kentin bölünmesine neden oldukları söylenemez. Ayrıca, karışıklıkların [tumults] devam ettiği sırada sürgüne gönderilenlerin sayısı da uzun bir süre için bile sekiz ya da onu geçmemiştir. İdam edilenlerin sayısı çok az, verilen para cezaları fazla değildir. Bu kadar çarpıcı virtù örneklerinin meydana geldiği yerde, bir kent hiçbir şekilde makul gerekçelerle düzensiz addedilerek kınanamaz. Zira iyi örnekler iyi eğitimden, iyi eğitim iyi yasalardan ve iyi yasalar da, birçoklarının düşüncesizce suçladığı bu karışıklıklardan kaynaklanmaktadır.[13]

"İyi örnekler"in "iyi eğitim"den, iyi eğitimin "iyi yasalar"dan kaynaklanması, sonuç olarak tam da politik felsefenin ne politikanın temeli ne de toplumsal yaşamımızın köklü bir fenomeni olarak kabul ettiği şeyden çıkar: çatışma. Aristotelesçilikten Thomizme, Venedik ve Sparta mitleriyle (iyi düzenlemeleri sayesinde çatışmayı ortadan kaldırabilmiş toplumlar olduklarına ilişkin mit) devam eden barışçıl politika fikri Rönesans'a kadar ulaşmış ve tabii hukuk kuramcıları tarafından toplumsal sözleşme kurgusuyla devam ettirilmişti. Kuşkusuz bu, yüzyıllar boyunca, çeşitli politik düşünürlerle doğrusal bir gelişim göstermiş, kesintisiz bir düşünce akımı değildi. Yine de politik topluluğun ulaşması beklenen nihai amaca ve üstün iyiye atıf hiçbir zaman kaybolmamıştır.

Oysa Machiavelli için bu geçerli değildir; zira onun devletlerin kuruluşlarına ilişkin anlatısının, modern tabii hukukun taşımayı sürdüreceği hayali, avutucu bir karakteri yoktu.

---

13 A.g.y., I.4.

Machiavelli bu açıdan da "yalnız"dır,[14] çünkü bir tek o karanlık ve trajik görünüşlerinin üstünü örtmeden politikanın şiddet boyutunu, hukukun ve yasanın çatışmalı karakterini kabullenmeye açıktı. "İlksel politik birikim"den [*l'accumulation politique primitive*] bahsederken Althusser, Machiavelli'nin zorunlu olarak yasanın diliyle değil, şiddetin diliyle konuştuğunu ileri sürer. Ama aslında Machiavelli metinlerinde bu iki öğe, birbirlerine ayrılmaz şekilde bağlı olduğu gibi, barışçıl çözümlerden yoksun trajik bir sarmalda tekrarlı bir şekilde birbirleriyle ilişkilendirilir.

Machiavelli'nin, tarihin devinimini kurumsal bir düzene eksiksiz bir şekilde "sabitleme" imkânını *a priori* olarak dışarıda bırakmadığını görmüştük. Lycurgus ve onun gibi diğer sağduyulu "yasa koyucular" bunu başarmıştı. Belirli bir dönemin toplumsal ve politik yapısına uygun yasalara dayanarak toplumu düzenlemişler, böylelikle tarihin seyrinin, hatta gelişme ihtimallerinin önünü kesebilmişlerdi. Sonsuza dek olmasa da en azından çok uzun bir süre için bir toplum, *virtuoso* bir düzenleme içinde sabit kalarak zamanın seyrindeki değişimlere direnç gösterebilir. Roma örneğinde de yasalar ve farklı düzenlemeler, tümü de tabiatı gereği zorunlu olarak çatışmalı olan politik ve toplumsal kuvvetlerin tarihi ve gelişimiyle bir arada sürdürülmüştür. Bu bağlamda yasaların, bir toplumun merkezinde meydana gelen değişimlerin ifadesi olduğunu ileri sürebiliriz. Roma, kuruluş aşamasında sağduyulu bir yasa koyucuyla "karşılaşmadığından", tarihin meydan okumasına razı gelmek ve kendini değişim ve çatışmalara açık bırakmak zorunda kalmıştı. Böyle olmasaydı, mizaçların tabii ve zorunlu ifadesi olan çatışmalar baş gösterdiğinde hemen yıkılabilirdi.

Yasalar ve çatışma, karşılıklı olarak birbirlerini ayakta tutar ve sürekli olarak birbirlerini üretirler. Peki, toplumsal çatışmanın yıkıcı etkilerini kontrol altına alabilecek bir çözüm

14 Bkz. Althusser, *Machiavelli and Us*.

yolu var mıdır? Elimizde, karışıklıkların devleti ve varoluşlarını mümkün kılan yasaları bozmayacaklarını garanti edecek ne vardır? Bu soruya verilecek yanıt iki yönlüdür. Bir tarafta, yasaları ve kurumları tarihe açmak, toplumu sonsuza dek bozulma riskinden koruyabilecek barışçıl, belirleyici bir çözümü imkânsız hale getirir. Bu, bir toplumun etkin biçimde kendini savunma ve bu olumsuz etkilerle mücadele etme zorunluluğunun yanında, aslında tüm cumhuriyetçi fikirlerin bir işareti olarak kalır. Diğer taraftan ise karışıklıkların iyi ve kötü halleri Machiavelli düşüncesinde merkezi bir konumdadır.

Biliyoruz ki tüm çatışmaların devletler üzerinde olumlu etkileri olmaz. Bölünmelere ve hizipleşmelere neden olan uyuşmazlıklar, kentin politik yaşamı için özellikle en yıkıcı ve en şiddetli olanlardır. Toprak Reformu dönemi süresince Roma'da ve yüzyıllar boyunca Floransa'da durum buydu. Şimdi, yasaların getirdiği düzen ile karışıklıklar arasındaki tekrarlı ilişkiyi bu perspektiften yorumlayabiliriz.[15] Karışıklıklar yasaların oluşturulmasını gerekçelendirir, ama yıkıcı olmamaları için bu karışıklıkları düzenleyen, belirli sınırlar çerçevesinde meydana gelmelerine imkân veren ve hatta bunun için onları teşvik eden bir yasanın önceden varsayılması gerekir. Bu sayede, ilişkideki tekrarlılık, hiçbir surette her şeyi kapsayıcı bir diyalektiğe dönüşmez. Çünkü bir çatışmanın *virtuoso* olabilmesi için, somut biçimini, örneğin mağlup edilmiş kesimleri dışlamamasında ya da daha genel olarak ortak bir kamusal etikte bulan, bir nevi önceden var olan bir *virtù*'nun olması zorunludur.

Yasalar ile çatışma arasındaki bu sürekli tekrarlılık, Machiavelli'nin hukuk düşüncesini tüm yönleriyle yorumlamak için kullanılabilecek en tatmin edici anahtardır. Ayrıca, Machiavelli'nin çatışmanın olumlu ve olumsuz türleri arasın-

15 Bkz. T. Berns, *Violence de la loi à la renaissance*. Berns, yasalar ile çatışma arasındaki ilişkinin "döngüselliği"nden bahsetse de, yukarıda açıklamış olduğumuz üzere, "tekrarlılık" bu bağlamda daha uygundur.

da kurduğu aynı ikili modelin *Konuşmalar*'ın ilk bölümünde ortaya çıktığı da yadsınamaz. Fakat şimdi bu ikili karşıtlığın, yasalar ile çatışma arasında tekrarlanan ilişkinin açıklanması konusunda önemli olmadığını ileri süreceğiz. Özellikle kriz ve çatışma ilişkisinin düalist ve doğrusal bir modeline işaret ediyormuş gibi görünen ikili yapı *Konuşmalar*'ın I. Kitap'ında ortaya konulurken, *Hükümdar*'a ve özellikle de *Floransa Tarihi*'ne gelindiğinde gözden kaybolur. *Konuşmalar* I. Kitap 37. Bölüm'de Toprak Reformu'nun olumsuz sonuçlarından bahsettikten sonra Machiavelli bu sonuçların, öncesinde ortaya konulan çatışmacı politika ve hukuk teorisini hiçbir surette geçersiz kılmadığını açıkça belirtir.[16]

O halde şunu söylemek daha doğru olur: Politik mizaçların doğal dışavurumunun engellenmesiyle, yasalar ile çatışmalar arasındaki tekrarlanan ilişkinin kalıcı olarak kesilmesinin başarılı bir şekilde önüne geçen hukuk-politika ilişkisinin bu cumhuriyetçi görüntüsü, belirli bir dinamik tarafından karakterize edilmektedir. Bu durumda iki kavram da, sabit bir başlangıç noktası olarak kurucu öğe ya da edim olarak değerlendirilemez. Aksine, itici kuvvetleri oluşturan, yasalar ile çatışma arasındaki ilişkiyi hareketli ve üretken tutan tam olarak değişkenlik ve dengesizliktir. Bir kez daha bu, Machiavelli'nin sonraki eserlerinde (*Hükümdar* ve *Floransa Tarihi*'nde) daha güçlü şekilde ifade ettiği kriz ile güç arasındaki bağıntıya (tekrarlanan bir bağıntı söz konusu olsa bile ancak karşılıklı nüfuz etme sınırına kadar gelebilir) ilişkin doğrusal olmayan bir anlayışa işaret eder görünmektedir. Machiavelli metinlerindeki en güçlü metaforlardan biri olarak, *Hükümdar*'da karşımıza çıkan Kentaur Kheiron,* bu tekrarlılık ve karşılıklı nüfuz etme fikrini oldukça kuvvetli bir biçimde çağrıştırır:

16 *The Discourses*, I.37.

* Yunan mitolojisinde Akhilleus, İason ve Herkül gibi birçok isme hocalık etmiş kentaur (yarı insan yarı at görünüşündeki mitolojik varlık).

> Bu yüzden, savaşmanın iki yolunun olduğunu bilmelisiniz: yasalarla ya da zor kullanarak. Bunlardan ilki, insana özgüdür; ikincisi, hayvanlara. Ama ilki çoğu kez yeterli olmadığı için, ikinciye başvurmak gerekir. Bu yüzden, bir hükümdarın hayvanı ve insanı taklit etmeyi iyi bilmesi gerekir. Eski yazarlar, Akhilleus'un ve başka birçok eski hükümdarın yetiştirilmek üzere nasıl Kentaur Kheiron'a verildiklerini, onun da bu hükümdarları kendi disiplini altında eğittiğini anlatarak hükümdarlara bu olguyu mecazi olarak öğretmişlerdir. Yarı hayvan, yarı insan bir eğitmene sahip olmanın –bir hükümdarın her iki doğayı da kullanabilmesi gerektiğinden- başka bir anlamı yoktur ve biri olmazsa, öteki kalıcı değildir.[17]

Yasa konusuyla doğrudan ilişkili olan ilkelere geri dönüş teması, bu düşünceyi desteklemek için ortaya çıkar. Machiavelli, devletin ya da dini bir kurumun muhafaza edilmesi isteniyorsa, başlangıç ilkelerine geri götürülmesi gerektiğini söyler.[18] Bu bağlamda yasalar yeniden önemli bir rol oynar; çünkü "kurumların sık sık yenilenmesini mümkün kılan devletler, daha iyi kurulmuştur ve daha uzun ömürlü olurlar." Bu yenilikler "dışsal olaylar" tarafından meydana getirilebileceği gibi, sebep devletin "kendi iç basireti" de olabilir. Machiavelli ikinci seçeneği tercih eder; çünkü tıpkı sağduyulu bir yasa koyucu için de olduğu gibi, "örnek teşkil etmesiyle ve *virtuoso* eylemleriyle anayasa/kuruluşun ürettiği aynı etkileri üretebilecek, aralarından çıkacak iyi bir insan" ile "karşılaşmayı" umut etmektense, bu amaçla düzenlenmiş yasalara sahip olmak daha ihtiyatlı ve güvenlidir. Yine de gördüğümüz gibi, başlangıç ilkelerine geri dönme konusunu açıklamak için Machiavelli'nin başvurduğu örnekler, *virtuoso* kişiye devletin menfaatine göre hareket etme fırsatını sunan en sıradan yöntemi içerir: yasalar.

Machiavelli'ye göre yasa, bu durumda da insan eyleminin ortadan kalkmasını öngörmez. Yasalar insanların yerine geçmez; çatışmacı bir hukuk yaklaşımına uygun olarak, insanların

17 *The Prince*, XVIII.

18 *The Discourses*, III.1.

virtù yönünde hareket etmelerine izin verirler. Korku ortadan kaldırılmaz, sadece aktarılır; deyim yerindeyse, başka öznelere kaydırılır. Dengesizlik ise zayıflatılmaz, canlandırılır ve başta devlete hayat veren gerilimin başlangıç seviyesine geri getirilir. Machiavelli'nin metinleri arasında bu görüşü örnekleyen en dikkat çekici pasaj (yasa, çatışma ve şiddet arasındaki ilişkinin skandal niteliğindeki tabiatını devam ettiren diğer kurucu uğrağa dair anlatı), Romulus'un işlediği cinayetler hakkındadır. *Konuşmalar* I. Kitap 9. Bölüm'de Machiavelli şunları yazar:

> muhtemelen birçok kimse, Romulus gibi sivil hali kuran kişinin önce erkek kardeşini öldürmek zorunda kalıp, ardından tahtına ortak ettiği bir Sabinin, Titus Tatius'un ölümüne ses çıkarmamış olmasını kötü bir emsal olarak değerlendirecektir. Bu gibi eylemler meşru görülürse, yönetmeye heves eden hırslı kimselerin hükümdarlarının örneklerini izleyeceğini ve kendi otoritelerine karşı çıkanlara şiddet uygulayacağını öne süreceklerdir. Bu itiraz, ancak Romulus'u bu cinayetleri işlemeye iten amaç değerlendirme dışında bırakılırsa doğru kabul edilebilir.[19]

Machiavelli'nin burada bahsettiği amaç, yeni bir yönetim biçiminin tesisi, yasal bir düzenin kuruluşu ve yeni bir politik dönemin başlangıcıdır. Romulus'un şiddetini meşru kılan her şey, yeniden yasa ile çatışma arasındaki zorunlu, tekrarlanan ilişkiyi hatırlatır ve harekete geçirir. Genel anlamda yasaları düzenleyen kişiden bahsederek Machiavelli aslında şunu söyler: "Kınanacak eylemler belki sonuçları itibariyle meşru görülebilir ve Romulus'un durumunda olduğu gibi sonucun iyi olması daima eylemi meşrulaştırır. Suçlanması gereken kişi şiddeti yıkmak için kullanan kişidir, şeylerin onarılması için bu yola başvuran değil." *Virtù* zorunlu olarak politik eylemin çatışmalı bir boyutuyla ilişkiliyken, hukukun üstünlüğü, insanların eylem ve *virtù*'larını dışlamaktan öte onları öngörür, gerektirir ve cesaretlendirir.

---

19 A.g.y., I.9.

Romulus örneği üzerinden Machiavelli'nin, olumlu ve olumsuz çatışma türlerinin ılımlı ve sert çatışmalar arasındaki ayrıma tekabül ettiğini kabul etmediği düşünülebilir. Kardeş katlinin "onarıcı" bir şiddet biçimi olarak sunulması da bu düşünceyi destekleyebilir. Bu cinayet, yasanın kaynağında ve Machiavelli'nin devlete ilişkin olarak bahsettiği "ilke"de aşırı bir gerilimin var olduğunu varsayar. Başka bir şekilde ifade edersek, yasa-çatışma ilişkisi, ani başlangıç ve gerilemelerden, krizlerden ve trajik gelişmelerden yoksun, kesintisiz, doğrusal bir ilerleme olarak anlaşılmamalıdır. Daha ziyade ilişkinin tekrarlı tabiatı, Machiavelli'nin tüm politika düşüncesini ayırt eden kriz ve gücün karşılıklı nüfuzunun bir ifadesidir.

Bu çıkarımı başka bir örnek de destekler. Örneğimiz *Floransa Tarihi*'nden, *Ciompi* Ayaklanması zamanında, politik mizaçlar arasındaki çatışmanın belki de en sert olduğu acılarla dolu bir dönemden gelir. Machiavelli, isimsiz bir konuşmacı üzerinden çatışmanın en şiddetli ve en yıkıcı hallerini anlatmak üzeredir. Şiddet yayılarak tüm sınırları aşmıştır. Machiavelli bir kez daha, sanki niyeti yasalar ile çatışma arasındaki tekrarlılığın altını çizmekmişçesine, "plebler"i silaha sarılmaya iten nedenleri ana hatlarıyla belirten olağanüstü bir konuşma yapar. Böylelikle politik temsil uğruna, yasamaya dair meselelerde ayrıcalıklar elde edebilmek uğruna *Ciompi*'lerin savaşmaya hevesli olduklarını, "yanıp tutuştuklarını" görürüz:

> Lonca birlikleri düzenlenirken alt tabakadan halk ve en alt tabakadan plebelerin bir araya geldiği bazı meslek grupları kendilerine ait bir lonca edinemiyor, bunun yerine, kendi mesleklerinin özelliklerine uygun çeşitli loncalara tabi kılınıyorlardı. Sonuç olarak, emeklerinin karşılığını alamadıklarında ya da bir şekilde patronları tarafından baskı gördüklerinde, kendilerini yöneten lonca birliğinin yargı organlarından başka sığınacak limanları olmuyordu ve bu da baktıkları yerden onlara hiç de adil gelmiyordu.[20]

20 *Florentine Histories*, III.12.

Ciompi sınıfı yasal statülerini ve emeklerinin gücünü savunmak için savaşmıştır. Bu durum hiçbir surette mücadelelerinin radikal tabiatını zayıflatmaz; aksine, plebleri, çatışmalarını, aşırı ve şiddetli araçlara başvuracak dahi olsalar, sorunun "doğrudan kalbi"ne, Floransa'nın ekonomik, politik ve üretici sistemine taşımaya götürür. Bu, Machiavelli'nin görüşünde çatışmalar ile yasalar arasındaki kaçınılmaz birleşmeyi ve tekrarlanan ilişkiyi daha güçlü bir şekilde doğrular.

Yukarıda değindiğimiz gibi burada bu tekrarlı yaklaşımın, söz konusu gerilimin nihai bir çıkış yolunu ya da doğrusal bir sonucunu temsil ettiğinden bahsedilmez. Machiavelli'nin düşüncesinde bu çarpışmaya uygun diyalektik bir çözüm bulunmaz; yasalar ile çatışma arasında bir sentez yoktur. Tam tersine yasaların, mizaçların kendilerini çatışmalı fakat yıkıcı olmayan bir şekilde ifade etmesine imkân veren, çatışmanın bir dışavurumu ya da "işlevi"[21] olduğu dahi söylenebilir. Bunu söylemek, adalet iddiasıyla birlikte kamusal bir etiğin ya da önceden var olan bir *virtù*'nun öne sürüldüğü ya da bu olgunun çatışmada içerilen çeşitli duruşların sentezi olarak değerlendirilebileceği anlamına gelmez. Aksine, zorunlu olarak yasalar daima başlangıçta kazanılmış bir zaferin işaretini veya bir ilk kardeş katlinin izlerini taşır. Bu bağlamda, *nomos* daima *hybris*'i takip eder: "Güç kolayca ün kazanır, ancak ün kolayca güç kazanmaz."[22] Bu açıdan, söz konusu tekrarlanan ilişkide çatışma her zaman yasayı önceler. Son mertebede, karşılıklı olarak birbirlerine nüfuz ederler. Fakat diğer düşünürlerde olduğundan farklı olarak, politikanın ahlaki açıdan karanlık yönünü açığa çıkarmaya, bir tür soyut "iyi yaşamı" savunmaya hizmet etmez.[23] Aksine, aşırı bir gerçekçilikle

21 Bkz. Althusser, *Machiavelli and Us*.

22 *The Discourses*, I.34.

23 Örneğin *Gorgias*'ta Kallikles'i konuşturan Platon'un savunduğu gibi; bkz. Platon, *Gorgias*, 483b-484c [*Gorgias*, çev. Mehmet Rıfat ve Sema Rıfat (İstanbul: İş Bankası Kültür Yay., 2010); *Gorgias*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yay., 2011)].

adaletin hizipçi bir iddia olduğunun, ortak iyinin üstün, aşkın bir amaç olarak değil tarihsel dinamiğin çatışmalı sonucu olarak var olduğunun vurgulanmasına hizmet eder.

Catasto sorunuyla Machiavelli yasaların taraflı yapısını göstermiştir. Bununla beraber yasaların skandal nitelikteki, şiddet içeren ve çatışmalı kökenleri, *Floransa Tarihi*'nin birçok yerinde de açıkça resmedilir. Anlatılardan en kayda değer olanı, yine isimsiz bir plebin, adalet iddialarının arkasında gizlenen mekanizmaları açıklayan konuşmasıdır. Konuşmacının iğneleyici bir tonda ortaya koyduğu net ve dobra ifadeler, Machiavelli'nin kendisine ait gibi görünmektedir:

> Fakat insanların davranış biçimlerini incelerseniz, bu kadar zengin ve böylesine güç sahibi olanların bunları hileyle veya zor kullanarak elde ettiklerini görürsünüz; sonra da aldatmacayla ya da şiddete başvurarak zorla el koydukları şeyleri ele geçirmekte kullandıkları yöntemin çirkinliğini gizlemek için, bu olayı herkese namuslu bir kazanç görüntüsü altında aktardıklarını görürsünüz. Pek ihtiyatlı olmadıkları ya da çok aptal oldukları için bu yöntemlere başvurmaktan kaçınanlar ise, her zaman yoksulluk ve kölelik altında ezilmişlerdir. Çünkü sadık köleler her zaman köle kalırlar ve iyi insanlar her zaman yoksul olmaya mahkûmdurlar; sadakat yolundan dönmedikleri ve cesur olmadıkları takdirde kölelikten, aynı şekilde açgözlü ve hilekâr olmadıkları sürece de yoksulluktan asla kurtulamazlar. Çünkü Tanrı ve tabiat insanların elde edebilecekleri tüm zenginlikleri onların ortasına yerleştirmiştir; bunlar çalışkanlıktan çok çalıp çırpmaya, iyi zanaatlardan çok kötü olanlarına konu olur. Bunun sonucu olarak, insanlar birbirlerini yok ederler ve zayıf olanlar için her şey daha da kötüye gider.[24]

Konuşmacının niyeti, Büyüklerin üstünlük iddiasına hem teoride hem de pratikte meydan okumaktır: Üstünlük, düşmanın mallarına zorla el koyarak elde edilir. Üstünlüğü, hâkimiyeti ve gücü getiren unvan değil zenginliktir ve keşfedildiği üzere, zenginliğe bağlı güçten başka bir üstünlük yoktur.

24 *Florentine Histories*, III.13.

Tüm insanların "davranış biçimleri"nde ve tarihsel gerçeklikte, zenginlikten ve kölelikten, tahakkümden ve sömürüden başka bir şey yoktur. Machiavelli'nin haklara ve yasalara ilişkin kavrayışı, bu farkındalığı benimser ve süreç içerisinde hukuk düşüncesinin kendisini derinlemesine dönüştürür.

Machiavelli'nin isimsiz konuşmacının ağzından söyledikleri, tahakküm ve sömürü mekanizmalarına ilişkin doğrudan bir analiz sunmaktadır ki bu mekanizmalar, zorunlu olarak yasa ile çatışma arasındaki tekrarlı ilişkiyi tanımlar. Buradan, Machiavelli'nin politik tavrını ortaya koyabilmek için bir plebe dönüşmek zorunda kaldığı anlaşılmamalıdır. *Ciompi*'nin konuşması *Floransa Tarihi* yazarının politik beyanı değildir; çünkü iktidarı ele geçirmeye yönelik devrimci bir "pleb" girişimi, metnin kaleme alındığı dönemde tarihsel açıdan kısmen imkânsız olacaktır. Daha doğrusu, Machiavelli konuşmacının ağzından tarihsel gerçekliğe dair gerçekçi ve etkili bir analiz sunmayı tercih etmiştir. Gayet açıktır ki Machiavelli'nin politik programında "öfkeyle parlama"ya yer yoktur. Fakat isimsiz konuşmacı tarafından sert ve radikal bir dilde ortaya konulan politik yaşam anlayışına ve tanımlamasına kuşkusuz *Floransa Tarihi*'nin yazarı da katılmaktadır.

Hileye başvurmanın ve kuvvet kullanmanın gücü elde etme yöntemleri olması, *Hükümdar*'da sunulan öğretiyle aynıdır. Riyakârlıkla ya da şiddetle gasp edilmiş şeyler bu bağlamda namuslu ya da dürüst kazançlar olarak gösterilir ve Machiavelli'nin birçok kere açıkladığı üzere yasa olurlar. "İyi" insanların (ki gerçekten böyle bir şey varsa) "kötüler"in gücüne ve politikanın şiddetine yenik düşmesi, sık sık dile getirilen bir başka gerçektir. *Ciompi*'nin konuşmasının ortaya koyduğu skandal, politikanın aslında kuvvetin şiddetli bir ifadesi olduğunun doğrudan ve açıkça kabulüdür. Bu, kuvvetin yalnızca şiddetle ortaya konulabildiğinin, ardından da hukuka şekil verdiğinin keşfidir. Böylece, büyük bir zenginliğe ve üstün bir

güce, kuvvet kullanarak ve hilekârlıkla ulaşıldığı doğrulanmış olur. Her "kazanç" hilekârlığın, şiddetin ürünüdür ve zorla ele geçirilen şeyler sonradan iktidara gelenler tarafından "namuslu bir kazanç görüntüsü altında aktarılır." Hukukun kaynağı işte budur. Eğer dürüst sözcüğünden kuvvet kullanmayı ve hileyi dışarıda bırakan bir şey anlıyorsak, dürüst kazanç diye bir şey de yoktur. Söz konusu olan, politikanın ve tarihin hüküm süren gerçekliğidir. *Ciompi*'nin vaazındaki aynı güç ve aynı şiddetle, soylulardan koparılıp zorla ele geçirilenleri daha sonra Luigi Guicciardini ve grubu "dürüst kazançlar" olarak göstermemiş midir?[25]

Machiavelli'nin söyleminde hukukun ve adaletin kökeni budur: Çatışmanın esasen zenginliğin birikimine hizmet ettiğinin ve şiddetin de onun bütünleyici bir parçası olduğunun kabulüdür. "Dürüst kazançlar"ın esası budur. İsimsiz konuşmacının başvurduğu sözcüklerle Althusser'in "ilksel politik birikim"[26] olarak adlandırdığı şeyi Machiavelli'nin önceden sezdiği düşünülebilir. Bunlar isyancıların göğüs gerdiği ve ifşa ettiği, ama tam da aynı şiddete başvurarak kendilerine baskı uygulayanlara doğru çevirdikleri vahşi kökenlerdir.

Machiavelli'nin adaletin tarihine ya da daha doğrusu hukukun kökenine ilişkin bu uzun arasözünün sonunda, yine de (politikanın daima maruz kaldığı) yozlaşmaya karşı direnme ve bozulmaya karşı mücadele mekanizmalarının yaratılmasının mümkün olamayacağı düşünülebilir. Bir yandan, zorunlu olarak tekrarlanan yasa-çatışma ilişkisinin bilincindeyizdir. Diğer yandan, bu gelişmenin doğrusal olmadığını ve öğeler arasında herhangi bir uzlaşmaya, senteze ya da diyalektiğe varmadığını da biliriz. Yasa ve çatışma daima aynı düzlemde hareket etmektedir. Devamlı olarak iç içe geçer ve birbirlerine

25 G. Sasso, *Niccolò Machiavelli*'de Augustinusçu bir eğilime işaret eder; bkz. *The City of God*, IV.4.

26 L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, C. II (Paris: Stock et IMEC, 1995).

bütünüyle nüfuz ederler. Dolayısıyla politik yaşamdan dengeleyici ve barışçıl bir sonuç beklemek, adaletin kaynağını çatışma, kuvvet ya da şiddet olmadan hayali ve uzlaştırıcı bir şekilde tahayyül etmek imkânsız hale gelir.

Bu çıkarımlar Machiavelli'yi, yararsız bir ideolojiye, herkesçe paylaşılan kamusal bir etiğe ya da ortak iyide veya yurttaş erdemlerinde temellendirilen bir cumhuriyetçiliğe düşmeksizin, direnişe ve varlığını sürdürmeye ilişkin birtakım stratejiler önermeye götürmüştür. Machiavelli'nin stratejisi, cumhuriyetçi praksisi, birinci Floransa cumhuriyetinde görev alırken edindiği politik kültürü ve *post res perditas** çözümlenen teoriyi tek bir yoğun blokta birleştirir. Bunun, adaleti çatışmayla birleştiren döngünün aşılmasıyla veya diyalektik şekilde sentezlenmesiyle ilgisi yoktur, aksine bu onu benimsemek ve *virtù*'ya uygun hale getirmekle ilgilidir. Bu Machiavelli'ye göre, iki öğenin, adalet ve çatışmanın, bu bölümü açmak için tercih ettiğimiz birlik içerisinde (diğer bir deyimle *iustitia* ile *armi* arasındaki zorunlu birlik ya da ordunun yurttaşlardan oluşturulması konusu) düzenlenmeleriyle mümkün olur.

Cagione dell'Ordinanza'da Machiavelli'nin kullandığı ifadenin [*iustitia et armi*], hukuk kavramındaki temel düğümleri, yani yasalar ile çatışma arasındaki tekrarlanan ilişkiyi nasıl içerdiğini daha önce gördük. Bilindiği üzere, Machiavelli hem yazılarında hem de Kançılar olarak görev yaptığı dönemde kaleme aldığı politik metinde (cumhuriyetçi bir gelenekten gelen argümanlardan yararlandığı eser), bir devletin kendi ordusuna, yurttaşlardan oluşan sadık ve etkili bir milis kuvvetine sahip olması gerektiğini ileri sürmüştü; amaç, dışarıdan gelen saldırılara karşı durmak ve bunu da paralı askerlerden oluşan birliklere bel bağlamadan yapmaktı. *Konuşmalar*'da belirtil-

* Lat. "Her şey kaybedildikten sonra." Bu ifade, Medicilerin kente gelmesiyle Floransa'da cumhuriyet yönetiminin sona ermesinden ve Machiavelli'nin aktif politik hayatına son vermek zorunda kalmasından sonraki döneme atıfta bulunur. Machiavelli önemli yapıtlarını bu dönemde yazar.

diği üzere, "günümüz hükümdarları ve çağdaş kentleri, saldırı ve savunma için kendi birliklerine sahip olmadıkları" için Machiavelli'ye göre "kendilerinden utanmalıdırlar."[27] Tarih, paralı askerlerden oluşturulmuş birliklerin ne kadar faydasız ve tehlikeli olduğunu gösteren örneklerle doludur. Bütün bir *Savaş Sanatı* [*Dell'arte della guerra*]* yurttaş ordusunun oluşturulmasının en etkili yollarını göstermenin yanında, bu konunun kanıtlanmasına ayrılmıştır.

Hükümdar XIII. Bölüm'deki Davud örneği üzerinden Machiavelli bu konuya dair iyi bir özet sunar. "Davud, Tâlût'a Filistinli savaşçı Câlût'la savaşmaya hazır olduğunu söyleyince, Tâlût onu yüreklendirmek için kendi silahlarıyla kuşattı. Davud bu silahları kuşandıktan sonra, onlarla gerçek değerini ortaya koyamayacağını, düşmanının karşısına sadece kendi sapanı ve kılıcıyla çıkmayı tercih edeceğini belirterek üzerinden çıkardı. Sonuçta, başkasının silahları ya üzerimizden dökülür ya ağırlık verir ya da dar gelir bize."[28]

Machiavelli'nin yurttaş ordularını savunması ve paralı askerlerden oluşan birlikleri yermesi, milislere ya da savaşla ilgili şeylere büyük saygı duyan bir inancın müridi olmasından ileri gelmez. Çatışma politikanın özüyse, bu, savaşın onun amacı olduğunu söylemek anlamına gelmez. Aksine, yurttaşlardan oluşturulmuş ordular, yasalar ile çatışma arasındaki tekrarlanan ilişkinin sağlıklı şekilde geliştiğinin bir göstergesidir. Machiavelli bunu *virtuoso* bir ordunun amacının başkalarının hırsı için değil, kendi şerefi için savaşmak olduğunun altını çizerek ortaya koyar. Bu şekilde, cumhuriyetçi değerlere bağlılığı, boş bir retoriğe değil, baskıya karşı direnişe ve özgürlük arayışına varır. Bu aynı zamanda Roma ordularına ilişkin örnekte de or-

---

27 *The Discourses*, I.21.

* Niccolo Machiavelli, *Savaş Sanatı*, çev. Berna Hasan (İstanbul: Doruk Yay., 2012, 2. Basım); *Askerlik Sanatı*, çev. Nazım Güvenç (İstanbul: Anahtar Kitaplar, 2003).

28 *The Prince*, XIII.

taya konulur; "Roma orduları konsüllerin yönetiminde galip gelmeye alıştıkları halde, decemvirin* yönetiminde her zaman mağlup olmuştur."[29] Machiavelli şöyle devam eder:

> Bu olay, diğer şeylerin yanı sıra, paralı askerlerin neden yararsız olduklarını gösterir. Çünkü verdiğiniz küçük ücret dışında, saldırı olduğunda geri çekilmemelerini sağlayacak bir sebepleri yoktur. Ödediğiniz ücret, onların size sadık olması ya da sizin için ölmeyi istemelerini sağlamak için yeterli değildir, olamaz. Bir ordu, uğruna savaştığı kimseye onunla birlikte her türlü zorluğa katlanacak kadar sevgi hissetmiyorsa, vasat bir düşmana karşı koyabilecek kadar bile cesaret gösteremez. Ordu için gerekli olan sevgi ve coşkuyu, sadece kendi uyruklarınızda bulabilirsiniz; bu nedenle eğer iktidarda kalmak, cumhuriyeti ya da bir krallığı muhafaza etmek istiyorsanız, kendi uyruklarınızı silahlandırmanız gerekir; bunu yapanların ordularıyla büyük zaferler elde etmiş olduğu apaçık ortadadır.[30]

Devleti, sonrasında başka tehlikelere dönüşecek olan savaşın tehlikelerinden koruyabilecek olan yalnızca *virtù* ve vatan sevgisi için eğitilmiş ve hazırlanmış uyruklardır. Bu diğer tehlikeler ise, politikanın maruz kaldığı bozulmayla ve tüm insani fenomenlere içkin olan çatışmayla ilgili tehlikelerdir. Uyruklardan oluşturulmuş bir ordu, başkalarına sadık olan ve savaşmaları için ödeme yapılan paralı askerlerden kat be kat üstündür.[31]

Orduların uyruklardan oluşturulması meselesi, yalnızca askeri etkinlik ve savaş düzlemiyle ilgili değildir; politikayla da doğrudan ilişkilidir. Halk ordusu, yalnızca düşman ordularına karşı kullanılan bir ordu olmanın ötesinde, Machiavelli'ye göre tartışmasız olarak bir özgürlük aracıdır. Gerçekten de Makyavelist ordu düşüncesi son derece demokratiktir ve bu yönüyle

---

* Lat. Roma Cumhuriyeti'nde bir görevi yerine getirmek üzere atanmış "on adam."

29 *The Discourses*, I.43.

30 A.g.y.

31 Bkz. *Art of War*, VII.

de diğer birçok çağdaş reform planından ayrılır.[32] İlk olarak, bir ordunun kuvveti paraya değil yurttaş-askerlerin *virtù*'suna dayanır: "Hiçbir dağ, hiçbir göl, hiçbir geçit vermez yer eğer güçlü bir savunması yoksa herhangi bir engel teşkil etmez. Para da bir savunma aracı olmadığı gibi, yağmayı çabuklaştırır. Savaş için gerekli kaynağın para olduğunu söylemekten daha yanlış hiçbir şey olamaz."[33] Zamanın politik ve askeri kültürü, bozulmanın tüm belirtilerini gösterir; savaşın ve orduların dahi bir servet ödenerek satın alınabileceği kanısı bunu açıkça ortaya koyar.[34] Fakat tek neden bu değildir; Machiavelli'nin aristokratik bir savaş anlayışından duyduğu hoşnutsuzluk, piyadeleri atlı askerlere yeğ tutmasından da anlaşılır. Süvarilik, o dönemde yüksek maliyet gerektirmektedir, üstelik Büyüklerin ve soyluların hâkimiyeti ve kontrolü altındadır. Machiavelli ise esaslı bir ordu için "gerekli kaynağın" piyadeler olduğuna inanmaktadır:

> İtalya'yı yabancıların kölesi haline getiren İtalyan hükümdarlarının işlediği günahlar arasında hiçbiri, piyadelere çok az önem vermeleri ve tüm dikkatlerini atlı askerlere çevirmiş olmalarından daha ağır değildi. Bu kötü uygulama, liderlerin kötülüğünden ve görev başındakilerin cahilliğinden kaynaklanmıştı. Son yirmi beş yılda İtalyan milisi resmi statüsünü bütünüyle kaybederek paralı askerler haline geldi. Milis kuvvetleri, hükümdarların sahip olmadığı silahlı kuvvetlere sahip olabilirlerse itibar kazanacaklarını düşünmüştü.[35]

Bu çözümleme politik düzlemde doğrudan bir sonuç doğurur. *Konuşmalar* I. Kitap 6. Bölüm, halk ile senato arasındaki düşmanlığı "gidermek" için Roma'da hangi yönetim biçiminin

32 Keşiş Domenico Cecchi'nin *Riforma sancta et pretiosa*'sı hepsi adına konuşur. Bkz. U. Mazzone, *"El buon governo." Un progetto di riforma generale nella Firenze savonaroliana* (Floransa: Olschki, 1978).

33 *The Discourses*, II.10.

34 Gerçekte ise durum tam tersidir. Bkz. A.g.y.: "O halde, tekrar söylüyorum, savaşta gerekli olan para değil iyi askerlerdir. Paranın ikincil bir önemi vardır, üstelik iyi askerler kendileri için para kazanabilirler."

35 A.g.y., II.18.

kurulabileceği sorusunu ele alır. Machiavelli'nin başvurduğu örnek, "bu tür kavga ve karışıklıklar olmaksızın yine de uzun süre özgürlüklerini korumuş", anlaşmazlıkların olmadığı kentlerdir. Bu yüzden Machiavelli şöyle demektedir:

> Halk ile senato arasındaki çekişmelerin sonuçlarını yukarıda tartıştık. Bu çekişmeler, özgürlüğün yok oluş sebebi olan Gracchiuslar zamanına kadar incelendiğinde, akla, Roma'nın elde ettiği başarıları bu çekişmeler olmadan elde edip edemeyeceği sorusu geliyor. Bu nedenle, Roma'da bu çekişmeleri giderebilecek bir yönetim biçiminin kurulmasının mümkün olup olmayacağını sorgulamanın yararlı olduğunu düşünüyorum. Bu soruyu ele almak için, bu tarz kavga ve karışıklıklar olmaksızın yine de uzun süre özgürlüklerini korumuş kentleri değerlendirmemiz, yönetimlerini incelememiz ve bu yönetim biçimlerinin Roma'ya uyarlanıp uyarlanamayacağını görmemiz gerekiyor. Daha önce belirttiğim gibi, eski çağda Sparta, günümüzdeyse Venedik bu bağlamda tipik birer örnektir.[36]

Bu pasaj, birbiriyle zıtlık içindeki kent modellerini ve kuruluş tarihlerini karşılaştırmaktadır: Sparta ve Venedik'in huzur dolu tarihine karşı "çalkantılı" Roma tarihi. Bu tarihsel çerçevede, bir yanda yasalar ile çatışma, öte yanda kargaşa ile milisler arasındaki ilişkinin izi sürülür. *Konuşmalar* I. Kitap 6. Bölüm, Sparta ve Venedik'in içeride nasıl dostluk bağı oluşturabildiklerini anlatarak devam eder. Venedik'te, kenti yönetmek için yeterli sayıya ulaşıldığında, kente sonradan gelenlerin idari makamlara yerleştirilmelerine izin verilmemişti. Yeni gelenler halka mensup [*Popolani*] sayılırken "eski kent"ten yurttaşlar, yönetime katılma hakkı olanlar soylular [*Gentiluomini*] olarak adlandırıldı. Bu önlemler çatışmaya mahal verebilecek sebepleri saf dışı bıraktı. Büyüklerin hâkimiyeti tartışmasızdı, üstünlükleri gücün kullanılmasına değil ortak bir anlaşmaya dayanıyordu. Üstelik yeni gelenler hiçbir zaman sayıca çok olmamış, ya soyluların sayısına eşit ya da bu sayının altında kalmıştı.

---

36 A.g.y., I.6.

Karşımızdaki, Venedik'in kuruluş tarihinin başlangıcına ilişkin kısa bir özettir. Machiavelli argümanını kurabilmek için hikâyeyi fazlasıyla sadeleştirmiş, öncelikle de kargaşa olmamasının nedeniyle ilgilenmiştir. Machiavelli insanların yalnızca bir şeyler ellerinden alındığında başkaldırmadıklarını iyi bilmektedir ve Roma'ya dair pasajlarda bunu açık bir şekilde ifade eder. Çatışmayı ateşleyen hırs ve arzunun işleyişi bu sefer görmezden gelinmiştir. Ayrıca halk tabakasıyla soylular arasındaki politik ayrım, en azından burada tanımlandığı şekliyle, herhangi türde bir ekonomik ayrıma tekabül etmemektedir. İnsanlar sırf "düzeni oturmuş" kente sonradan geldikleri için halk tabakası olarak değerlendirilirler.

Ancak ekonomik argüman Sparta'nın doğuşu aktarılırken ortaya çıkar. Venedik'te olduğu gibi Sparta'ya yerleşenlerin de az sayıda olması, kentteki birliğin sürdürülmesini mümkün kılmıştır. Machiavelli açıkça, Lycurgus'un yasaları sayesinde ekonomik eşitsizliklerin katı sınırlar dâhilinde tutulabildiğini belirtir:

> Bunun nedeni, Lycurgus'un yasalarının mevki eşitliğinden ziyade servet eşitliği sağlamış olmasıydı. Herkes benzer şekilde yoksuldu ve makamlar az sayıda insana açık olduğundan ve plebler de bu makamların dışında tutulduklarından daha az hırslı oldular; soylular onlara hiçbir zaman kötü davranmadığı için de makamlara ulaşmayı arzulamadılar... Plebler iktidardan ne korktular, ne de onu ele geçirmeyi arzuladılar ve dolayısıyla soylularla aralarında bir rekabet de mümkün olmadı. Ne de kargaşa için zemin hazırlandı; böylelikle uzun bir süre birlik halinde yaşayabildiler.[37]

Böylelikle hem Sparta hem de Venedik, aralarındaki uyuşmazlığı ortadan kaldırmak ve plebler ile soylular arasındaki rekabeti kesip atmak için bir yol buldu. Machiavelli şimdi ise argümanının teorik ve politik esasına gelir; Roma, Sparta

37 A.g.y.

ve Venedik'inkilere benzer bir kuruluş oluşturamamıştı ve oluşturmaması da gerekirdi, çünkü bu kentler zayıftı.[38] Zayıftılar çünkü yönetimleri, tek amacı sükûneti korumak ve varlığını uzun bir süre sürdürmek olan bir kente uygundu, büyük bir imparatorluk kurmaya değil. Roma farklı bir yol izlemişti. Bir yandan savaşta pleblerden yararlanırken, diğer yandan "kapılar"ını yabancılara açmış, böylelikle hem Sparta hem de Venedik'in kuruluşlarının tersi bir yol izlemişti. Roma'nın "pleblere hem güç, hem sayıca artış hem de kargaşa için sayısız olanak sağlamış olması"nın nedeni budur.[39] Orta bir yolun imkânsız olduğunu söyler Machiavelli. Tam da aynı nedenden ötürü, Roma hem büyük bir güç hem de kargaşayla dolu bir kent olmuştur. Çatışma sebeplerini ortadan kaldırsaydı, özgürlüğünün nedenlerinin ve hukukun üstünlüğünün (Machiavelli'nin anladığı şekliyle, yani, çatışma aracılığıyla) yanı sıra kentin görkeminin ve gücünün nedenlerini de ortadan kaldırmış olurdu. İstikrarlı bir kent kurmak isteyenlerin, teoride, Sparta ve Venedik'i akılda tutması gerekir. Fakat bu gerçekten yapılabilir mi? Bir devlet amaç olarak sükûneti tercih edebilir mi? Soruya bu pasajdan bulunabilecek yanıt, her hâlükârda, bir "hayır"dır:

> Eğer bu denge sağlanabilseydi, böyle bir kentte hakiki bir politik yaşam ve gerçek bir huzur sağlamak mümkün olabilirdi. Ancak tüm insani meseleler her daim akış halinde olduğundan ve sabit kalamadığından, ya bir yükselme ya da bir düşüş söz konusu olacaktır; zorunluluk da insanı aklın tavsiye etmediği birçok şeyi yapmaya yöneltecektir. Dolayısıyla, genişlemek için değil de mevcut durumunu muhafaza etmek amacıyla kurulmuş bir kent ihtiyaçlar tarafından genişlemeye zorlanırsa, temellerinden mahrum kalacak ve kısa süre içinde yıkımla karşı karşıya kalacaktır. Öte yandan, Gökler kente şefkatli davranır ve kenti savaşmak zorunda bırakmazsa, kenti bekle-

38 Bkz. G. Cadoni, "Machiavelli teorico dei conflitti sociali," *Storia e Politica*, 17 (1978), ss. 197-220.

39 *The Discourses*, I.6.

> yen aylaklık ya onu kadınsı duruma itecek ya da hiziplere yol açacaktır ve bu ikisi, ya birbiriyle bağlantılı olarak ya da ayrı ayrı, kentin çöküşüne sebep olur.[40]

Dolayısıyla Roma'nın kuruluşu, Venedik ve Sparta'daki barışçıl kuruluşa taban tabana zıttır. Orta bir yol yoktur ve bu yüzden mümkün tek seçenek "Roma"dır. Özgürlük ve güç, düzen ve çatışma, yasalar ve karışıklıklar hepsi Machiavelli düşüncesindeki bu teorik merkezde birbirine bağlanır. Tüm bu öğeler bir kez daha, çatışma sorunsalına ya da daha genelde müşterek yaşamın trajik yönlerine basit, doğrusal çözümlemeler bulunabileceği yönündeki her türlü yanılsamanın reddedilmesiyle, kriz ve gücün iç içe geçmiş olduğu düşüncesine eklemlenir. Özellikle yaşamın bahsedilen bu trajik yönleri, Spinoza'nın hak sorunsalını ele alış biçimine iyi bir giriş sunar.

II. *Anima Imperii* ya da *Charta et Atramentum*: Spinoza ve Hak Mücadelesi

Özgürlük sorununu Spinoza özgür irade eleştirisi üzerinden geliştirir. Özgürlüğe dair felsefi argümanlar, Reform ile on altıncı ve on yedinci yüzyıllar boyunca süren toplumsal ve politik karışıklıklar bağlamında, doğrudan politik amaçlar için kullanılmıştır. Bu nedenle de, kutsal metinleri yorumlama özgürlüğüne ve bu metinlerin yasa olarak sahip olduğu değere atıfta bulunurlar. Özgür irade meselesi böylelikle dönemin büyük düşünürleri ve teologları tarafından incelenmiş, Spinoza da konuyu tüm ayrıntılarıyla işlemiştir. Bu bağlamda teolojik-politik düzlem, özgürlük, hak, yasa, itaat ve ihlal kavramlarına yüklenen çeşitli anlamları sorgulamamız için bize iyi bir çıkış noktası sunmaktadır.

Teolojik-Politik İnceleme'nin IV. Bölüm'ünde Spinoza, "yasa" kavramının çeşitli anlamlarını sıralar. "Mutlak" anlamıyla yasa sözcüğü, "ister aynı türden tümü olsun, ister bazıları, bi-

40 A.g.y.

reylerin kesin ve belirli, tek ve aynı neden uyarınca davrandığını" anlatmakla birlikte, ya tabiatın zorunluluğuna ya da insani bir karara bağlıdır. Bu ayrımın, tabiattaki tüm şeylerin, bu bağlamda insanların ve kararlarının da tabii zorunluluğun yasalarına tabi olduğu önermesiyle çeliştiği düşünebilir. Ancak Spinoza'nın açıklamasına göre, şeyin tanımından çıkan bir yasayı, insanların kendileri ve başkaları için koydukları bir yaşam kaidesinden ayırt etmek gerekir.[41]

İstisnasız her şey, belirli bir nedene göre var olmaya ve hareket etmeye belirlenir. İnsan da tamamen tabiatın ve gücünün bir parçasıdır. Bu nedenle, insan tabiatın gücünün bir parçası olduğu ölçüde, insani yasaların insanın gücünden kaynaklandığını ileri sürebiliriz. Bununla beraber "bu türden insan yapımı yasaların koyulmasının insanların kararına bağlı olduğu pekâlâ söylenebilir. Gerçekten de yasaların koyulması temel olarak insan zihninin gücüne bağlıdır."[42] Buna ek olarak Spinoza, her şeyin tabii nedenlerin zincirleme bağlantısına göre gerçekleştiğini belirtir. Ancak biz bu bağlantıyı bilmediğimizden "gündelik hayatta şeylerin olumsal olduğunu düşünmek daha iyi olur." Spinoza'ya göre bu açıklama, var olan her şeyin mutlak ve zorunlu anlamıyla tanrısal "yasalar" tarafından nasıl yönetildiğini ve bu zorunluluğun bizim genelde yasa olarak adlandırdığımız şeyle nasıl uzlaştığını gösterebilir. Nasıl ki tek töz çeşitli sıfatları uyarınca değerlendirilebiliyorsa, aynı şekilde, tabiattaki tek zorunluluk da yine çeşitli açılardan değerlendirilebilir.

Aslında yasa sözcüğüyle genelde ifade edilen, Spinoza'nın belirttiği üzere, ortak yaşam amacıyla insanların koydukları kural-

41 Örneğin, hareketin niceliğini ya da "iki kişi aralarında anlaştıklarında ve güçlerini birleştirdiklerinde beraber daha fazla güçleri ve dolayısıyla tabiat üzerinde her birinin tek başına sahip olduğundan daha fazla hakları olacağı" (*Politik İnceleme*, II.13) olgusunu, devleti oluşturmak için haklarının bir kısmını devretmeyi kararlaştıran insanların yasalarından ayrı düşünmek gerekir.

42 *Theological-Political Treatise*, IV.

lardır. Zorunlu olarak duygular tarafından kat edilen insan tabiatının güçsüzlüğü, insanın ortak yaşamın faydalarını kavramasını engeller. Bu yüzden yasa koyucular "yasaların tabiatından zorunlu olarak kaynaklanandan çok farklı" bir amaç belirlediler; "yasaya saygı gösterene, sıradan insanın en sevdiği şeyi vaat ettiler. Tersine yasayı ihlal edecek olanı da sıradan insanın en korktuğu şeyle tehdit ettiler."[43] Yasalara itaati sağlayan temel mekanizma, burada tehditler ve vaatlerle ilişkilendirilmiştir. Bu sorun ileride iki açıdan analiz edilir: korku ve umut duyguları açısından ve de ödüllendirme ve cezalandırma açısından. Daha genel bir düzlemde, tüm bu etkenlerin insan tabiatının ve duygularının (insan tabiatına dair eşit sayıda özelliği bir araya getiren) kuruluşuna bağlı olduğu söylenebilir. Öyleyse insan, bu sonlu kip, ne övgü ne de kınamayı, sadece nasıl işlediğine dair bir anlayışı gereksinir. İşte Spinoza'nın araştırmasının dayanak noktası budur.

Tanrısal yasalar ile insani yasalar arasında yapılan ayrımın, insani yasalar için *tamquam imperium in imperio* olarak ayrı bir hâkimiyet alanı yaratamayacağı, Spinoza'nın çeşitli mektuplarındaki açıklamalardan kolaylıkla çıkartılabilir. Örneğin *Teolojik-Politik İnceleme*'nin yayımlanmasından birkaç yıl önce, Spinoza Blyenberg'e şunları yazar:*

> Kutsal Kitap, özellikle hitap ettiği insan topluluklarının ihtiyaçlarına uygun olarak, sürekli insani bir tarzda konuşur: Zira kalabalıklar en yüksek mefhumları algılamaya muktedir değildir. Bu nedenle ben, Tanrı'nın peygamberlere vahiyle bildirdiği ve kurtuluş için zorunlu olan bütün ilkelerin yasa biçiminde yazılmış olduklarına kanaat getirdim. Yine bundan ötürü, peygamberler, dört başı mamur meseller icat etmişlerdir: Öncelikle, kurtuluşun ve mahvın yollarını vahyettiği ve onların nedeni olduğu için Tanrı'yı bir kral ya da bir yasa koyucu gibi tasvir etmişler; sonra, birer nedenden başka bir şey olmayan bu yollara yasa deyip bunları yasa şeklinde yazmışlardır; söz konusu yol-

43 A.g.y.

* Spinoza-Blyenbergh mektuplarının Türkçe çevirisi için ayrıca bkz. *Kötülük Mektupları*, çev. Alber Nahum, (İstanbul: Norgunk Yay., Temmuz 2008)

> lardan zorunlu olarak türeyen sonuçlar olan kurtuluş ve mahvı da, ödül ve ceza olarak sunmuşlardır. Sözlerini hakikatten çok bu mesele göre düzenlemişler ve pek çok yerde Tanrı'yı, kâh kızgın kâh merhametli, kâh gelecekten medet uman kâh kıskanç ve şüpheci, hatta şeytan tarafından kandırılmış bir insan gibi resmetmişlerdir. Öyleyse felsefeciler ve yasanın üstünde olanlar, yani erdemin peşinden, yasa emrettiği için değil de, ona olan sevgilerinden ve en yüksek iyi o olduğu için koşanlar, bu türden ifadeleri yadırgamamalıdırlar.[44]

İlk bakışta göze çarpan şey, bir filozofla budala bir insan arasında yasa açısından yapılan ayrımdır. Kalabalıklar yasanın gerçek amacını anlamaya muktedir olmadıklarından, ilkeler ya da kurallar şeklinde yasalara ihtiyaç duyarlar. Ancak herkes yasanın gerçek amacını anlayabilseydi, yasalara, devletlere ya da yaptırımlara gerek kalmazdı. Fakat bildiğimiz üzere insanlar var olduğu sürece duygular da var olacaktır ve herkes de filozof olamayacaktır. Filozoflar tabiatın gerçek zorunluluğunu tanıdıklarından dolayı yasaların üstündedirler; dar anlamda, insanbiçimci Tanrı imgesinin, Tanrı'yı duygulara sahip olarak betimleyen hurafelerin ve tam olarak yasalarla aynı şekilde, Tanrı'nın buyrukları olarak öngörüleri dini törenlerin ötesindedirler. Kaldı ki Spinoza için bilge ve budala arasındaki ayrım, bilgi konusunda bir "seçkincilik" fikrini hiçbir şekilde desteklemez. Tersine bilgiyi gerçekten seven budala bir kimse, ne kadar bilgili de olsa ilkeleri ödev olarak takip eden ve hurafelere hapsolmuş şekilde yaşayan teologdan daha bilgedir.

Spinoza'nın izini sürdüğü etik yol, bilgeliğe ve özgürleşmeye doğru giden bir yolculuktur. Bu anlamda tanrısal yasaları insani ilkeler olarak sunma zorunluluğu ile yasaların kendi zorunluluğu, bu etik yetkinleşme arayışı bağlamında düşünülmelidir. Spinoza nasıl ki duyguların insan tabiatından ebediyen saf dışı bırakılabileceğine inanmıyorsa, aynı şekilde politika ve devlet, yasalar ve cezalar olmadan da yaşamanın imkân dâhilinde olduğuna inan-

44 *The Letters* XIX, ss. 809-810.

maz. Bununla birlikte, bilgiye ve özgürleşmeye götüren yola herkes adım atabileceğinden, herhangi biri filozof olabilir ve yasaların üstünde durabilir. Pratikte bunun nasıl gerçekleşebileceğini, Spinoza yine korku ve umut duyguları aracılığıyla gösterir. Cezalandırılma korkusuyla ya da ödüllendirilme umuduyla itaat sağlanabilmektedir. Bu yolla sıradan halk "bir atı dizginlerinden tutar gibi" yasaya uymaya zorlanır.[45] Hobbes'un belirli bir özgürlük tanımını ve hukukun üstünlüğünü hedefine alarak anti-cumhuriyetçi bir nidayla dile getirdiği eleştiri, bu bağlamda anımsanabilir.[46] Spinoza bunu şöyle bir gözlem üzerinden yanıtlar:

> Yasa deyince, özellikle, bazı insanların başka insanlara buyurdukları yaşama usulünün akla gelmesinin nedeni budur. Dolayısıyla, yasalara itaat edenlere yasanın hükmü altında yaşayanlar denir ve sanki onlar yasanın kölesine dönüşmüşlerdir. İşin doğrusu, her insana ona ait olanı darağacından korkarak veren kişi bir başkasının hâkimiyeti altında ve cezaya çarptırılma kaygısıyla hareket etmektedir. Ona adil demek uygun olmaz. Ama her insana ona ait olanı yasaların gerçek nedenini ve zorunluluklarını bildiği için veren kişi, tutarlılıkla ve kendi kararıyla davranmış olur; bir başkasının kararıyla değil... Öyleyse o kendisine adil denilmesini hak eder.[47]

Korku ve bilgi karşı karşıyadır: Yasaların gerçek nedenini ve zorunluluğunu bilerek hareket eden kimse adildir.[48]

---

45 Bir kez daha, "sıradan halk" ya da plebler sözcüklerinden, sosyal bir sınıfı değil; aksine, örneğin dini buyrukları ve ayinleriyle devletin yasalarını etkilemeyi arzulayan dini bir mezhebi anlarız. Spinoza'nın döneminde olduğu gibi, plebler, teologların önderliğinde hurafelere hapsolmuş kitleye karşılık geliyorsa, o halde bu durumun tek sebebi olan toplumsal ve tarihsel nedenlerin açıklanması gerekir. Örnek olarak bkz. *Political Treatise*, VII.27 ve devamı.

46 Bkz. T. Hobbes, *De Cive*, X.8 [*Elementa Philosophica De Cive. Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, çev. Deniz Zarakolu (İstanbul: Belge Yay., 2007)].

47 *Theological-Political Treatise*, IV, s. 427.

48 Adil addedilen kimse, örneğin, "iki kişi aralarında anlaştıklarında ve güçlerini birleştirdiklerinde, beraber daha fazla güçleri ve dolayısıyla tabiat üzerinde her birinin tek başına sahip olduğundan daha fazla hakları olduğu" gerçeğinin zorunluluğunun bilincindedir.

Kentin kapılarına ve kalelerine büyük harflerle "ÖZGÜRLÜK" yazmak (bu noktada Spinoza'nın Hobbes'a yanıt verdiğini düşünmek olasıdır) yeterli değildir. Tıpkı demokrasilerde olduğu gibi, insanların itaatlerinin sebebinin monarşilerde de korku olduğu doğrudur. Fakat Spinoza, korku ve hurafelerin hiçbir şekilde itaat için zorunlu olmadığını ekler. Adaletin anlamı budur. Yasaya bağlılığı sağlayan bir duygu olarak korku, insanı adil kılmaz; bu noktada korkunun, bilgisiz bir kişinin barışı tehlikeye atmasını engelleme gibi bir faydası olduğu göz ardı edilir. Öte yandan bu, Hobbes'un iddia ettiği gibi, korkunun insanları barışa yönlendiren bir tutku olduğu anlamına da gelmez. Aksine, en iyi sonuçların umuttan beklenilmesi gerekir. Gerçekten de yasalar, "insanları korkuyla değil de, çok ateşli biçimde istedikleri bir iyilik umuduyla dizginleyecek biçimde koyulmuş olmalıdır."[49] Umut kavramı, kişinin kendisini etik bir yol üzerinden akla ve özgür zorunluluk anlayışına doğru yetkinleştirmesi düşüncesini ortaya koyar. Bu süreçte, tanrısal yasaların zorunlu karakteri gitgide daha doğru şekilde algılanırken, yasalar ya da kararlar biçimindeki ilkeler ve buyruklar gittikçe önemlerini yitirir. Yasa gitgide filozofun bakışından algılanmaya başlanır ve Tanrı'nın özüne ilişkin bilgiye bağlanır:

> Öyleyse en üstün yararımız ve sonsuz mutluluğumuz gelip Tanrı sevgisi ve bilgisine bağlanır. Tüm insani eylemlerin amacının, yani Tanrı idesi bizde olduğu ölçüde Tanrı'nın kendisi olan şu amacın gerekli kıldığı araçlar, Tanrı'nın emirleri diye adlandırılabilir. Çünkü onlar bize, o zihnimizde var olduğu ölçüde, sanki Tanrı tarafından buyrulmuşlardır. Bu yüzden söz konusu amaca yönelik yaşama usulüne pekâlâ tanrısal yasa denilebilir... Demek ki tanrısal yasa tümüyle şu yüce ilkede dile gelir: Söylediğimiz gibi, ceza ve herhangi bir eziyet korkusu ya da haz almak istediğimiz bir başka şeye duyduğu-

49 *Theological-Political Treatise*, V. Örneğin Musa'nın meziyetlerinden biri de esasen, Yahudilerin itaat etmesini korkuya başvurmadan sağlamış olmasında yatar.

> muz sevgi nedeniyle değil de, yalnızca en üstün yarar olduğunu düşünerek Tanrı'yı sevmek.[50]

Bu söylemin toplumsal ve politik sonuçlarının yanı sıra teolojik düzlemdeki içerimleri, *Teolojik-Politik İnceleme* ilk yayımlandığında Spinoza'ya yöneltilen ateizm ve dinsizlik suçlamalarıyla açıklık kazanır. Peki, Spinoza kesin bir ifadeyle ateist olarak addedilebilir mi? Eğer ateizmden teologların bir kral ya da yasa koyucu gibi düşünülen Tanrı'sının inkâr edilmesini anlıyorsak, Spinoza kesinlikle bir ateisttir. Peki, Spinoza'nın düzen karşıtı yıkıcı bir düşünce geliştirdiği ileri sürülebilir mi? Bu bağlamda yıkıcı sözcüğünden, insani yasalara kayıtsız şartsız boyun eğmeyi, itaati korkutucu addederek reddetmeyi anlıyorsak, Spinoza'nın yıkıcı olduğu da söylenebilir. Tabiatın ve yasalarının zorunluluğuna dair bilgi, Spinoza tarafından zihnin bir erdemi olarak, edilginlikten ziyade bir eylem olarak telkin edilir. Buradan türetildiği şekliyle itaat kavramı, Tanrı kavramı gibi köklü bir şekilde dönüştürülmüş olarak ortaya çıkar.

Devletlerin temellerine dair *Politik İnceleme*'deki tanımlamadan örnek verecek olursak, Spinoza ihlal tanımının hemen yanına yerleştirdiği itaat kavramını şöyle tanımlar: "Yasanın iyi addettiği ve ortak hükmün [*common decree*] uyulmasını gerektirdiği şeyi yerine getirmeye yönelik kararlı bir iradedir."[51] Metnin ilerleyen sayfalarında ise farklı bir bağlamda, savaş yokluğunun barış anlamına gelmediğini ve her koşulda barışın, yurttaşların etkin şekilde yetkinin suiistimal edilmesine karşı uyanık olmalarını gerektirdiğini okuruz.[52]

Söz konusu itaat anlayışının içinde barındırdığı gerilim oldukça ilgi çekicidir. Bu alıntının ait olduğu *Politik İnceleme* II.19'da itaat, "yasanın iyi addettiği ve ortak hükmün uyulmasını gerektirdiği şeyi yerine getirmek" olarak tanımlanmıştır;

50 A.g.y., IV, s. 428.
51 *Political Treatise*, II.19.
52 A.g.y., V.4.

bu bağlamda ortak hüküm, yasayla konulmuş olanı dışarıda bırakarak tüm anlamın içini doldurur. Yurttaşların erdemi ve kararlı iradesi bizi, hüküm ile yasanın birlikte işlediği durumla, buna karşıt olarak, hükmün yasaya karşı olduğu durum arasında yapılan bir ayrıma götürür. Eğer itaat her zaman ve her durumda yasaya uymak, yukarıdan aşağıya doğru ilerleyen tek yönlü bir hareketse, o zaman Tacitus'a doğrudan bir atıfla, ıssız bir yer barış olarak adlandırılmalıdır.

Şimdi yasa sözcüğünün farklı anlamları bağlamında başlangıçtaki sorunumuza dönüp özellikle şu soruya odaklanalım; "aklın tabii ışığıyla, Tanrı'yı insanlara yasalar buyuran bir hükümdar ya da yasa koyucu olarak kavrayabilir miyiz?"[53] İnsani ve tanrısal yasalar arasındaki gerçek fark, yasaların nasıl ihlal edilebileceği meselesinde olduğu gibi, bu soruya verilecek yanıta bağlıdır. Spinoza Tanrı iradesinin tanrısal anlama yetisinden ayrı olmadığını ileri sürmektedir. Dolayısıyla ezelden beri [*ab æterno*] Tanrı'nın bir şeyi anlaması, aynı zorunlulukla o şeyi istemesidir ve mümkün olabilecek tek yol budur. Bu nedenle de Tanrı yasasının bir buyruk olarak verildiğinin ileri sürülmesi, irade ile anlama yetisi arasında kurulan özdeşliğe bağlı olarak yalnızca bilgi eksikliğindendir. İşte bu yüzden On Emir Yahudilere yasa biçiminde verilmiştir. Sonuç olarak, Tanrı'nın varoluşunu sonsuz hakikat olarak değil yasa olarak kavrarlar. Tanrının bir kral ya da bir yasa koyucu gibi tasvir edilebilmesinin tek nedeni, bilgi eksikliğidir.

Teolojik bakımdan bu öğretinin yıkıcı karakteri açıktır. Örneğin Kartezyen düşünür Velthuysen, Spinozacılığın olası sonuçlarını anlamakta gecikmez. Her şeyin zorunlu olarak Tanrı'dan "çıkması" kaçınılmaz olduğundan, Velthuysen, yasa, ödül ve ceza kavramlarının önemini kaybettiği sonucuna varmaktadır.[54] Umut ve korkuyu, bilgisizleri erdeme yöneltmek

53 *Theological-Political Treatise*, IV., s. 429.

54 Bu bağlamda Velthuysen bir filozof olsa da, Spinoza için işlenmemiş bir zihni ve bilgisizliği temsil eder.

için gerekli kılan ise onların zayıflığıdır. Erdemin kendinde bir mükâfat olduğunun düşünülmesi, Spinozacılığı iç barış için fazlasıyla tehlikeli addeden Velthuysen'i ikna etmemiştir.[55] Spinoza'nın yanıtı ise fikrini doğrulamış ve hatta (eğer böyle bir şey mümkünse) duruşunu güçlendirmiştir. Spinoza Velthuysen'in savlarına karşılık vermeden önce, yazıştığı bilge kişinin "kötü niyeti"ni ifşa etme fırsatını kaçırmaz.[56] Karşı tarafın batıl ve ateşli karakterini eleştirdikten sonra, argümanını ödüllendirme ve cezalandırma açısından yeniden ele alır:

> şeylerin bu kaçınılmaz zorunluluğu ne tanrısal ne de insani yasaları ortadan kaldırır. Zira ahlaki kurallar, Tanrı'nın kendisi tarafından yasa şeklinde sunulsun ya da sunulmasın, tanrısal ve faydalı olmayı sürdürürler. Erdemden ve Tanrı sevgisinden kaynaklanan iyi, ister bir yasa koyucu olarak Tanrı tarafından bizlere bahşedilmiş olsun, isterse de tanrısal tabiatın zorunluluğundan çıksın, bu nedenle daha az ya da daha çok istenir olmayacaktır; tıpkı diğer yandan kötü edimler sonucu doğan bir kötülüğün de zorunlu olarak buradan çıktığı için daha az korkulur olmayacağı gibi. Ve sonuç olarak, yaptığımız şeyi ister zorunlulukla ister özgürce yapmış olalım, yine de bizi ona yönelten şey umut ya da korkudur. Dolayısıyla bu kimse "ilkelere ve buyruklara yer vermediğimi" ya da devamında, "her şey kadere tâbi olduğundan ya da ifade edildiği gibi her şey kaçınılmaz bir zorunlulukla Tanrı'dan çıktığından, sonuçta beklenebilecek ne ceza ne de ödül kaldığını" söylerken yanılgıya düşüyor.[57]

Spinoza, kurallardan ya da ödül ve cezalardan kaçınmanın mümkün olduğunu düşünmez. Bununla birlikte, Velthuysen bu öğretinin tehlikelerine işaret ederken bütünüyle yanılmış da sayılmaz. Spinoza'nın felsefesinden bakıldığında söz konusu argümanlar tehlike barındırmamakta, tam tersine özgürleşmek için ihtiyaç duyulan türde bir erdeme ve kararlılığa ulaştıran yollar olarak görünmektedir. Hurafele-

55 *The Letters*, XLII.
56 A.g.y.; XLIII.
57 A.g.y., ss. 879-880.

re hapsolmuş teolog açısından ise bu kavramların aynı anlama gelmesi imkânsızdır. O, haklı olarak soruyu problemin merkezine, yani yasanın, itaatin ve suç işleminin anlamına ve bunların hukukla olan ilişkilerine taşımakta ve problemi yalnızca Spinoza'nın alay ettiği ve reddettiği ahlaki terimlerle ortaya koyabilmektedir. Bu bağlamda yasa daha çok, nedeninden ayrı olarak alınan bir etki anlamında bir "işaret"tir ya da gerçek tabiatı yanlış anlaşılmış ve etkileriyle hiçbir ilişkisi olmayan nedenin kendisidir.[58]

Örneğin Tanrı Adem'e, bilme ağacının meyvesinden yediği takdirde meyvenin onun bedenini yıkıma uğratacağına dair yasayı bildirmiştir; meyvenin "yasak" olmasının nedeni budur. Fakat anlama yetisi zayıf olan Adem, bu yasanın zorunluluğunu anlamamış ve onu daha ziyade (Tanrı'dan gelen) bir "işaret" ya da ahlaki bir buyruk olarak yorumlamıştır. Bu şekilde ahlak, bilgisizin (Adem bu bağlamda kesin surette cahil ve bilgisizdir) yasanın önemini anlamasını engelleyen bir rol oynar. Tam da bu nedenden ötürü "yasa" sözcüğü fazlasıyla tehlikelidir ve kullanılmaması daha yerindedir.[59]

Çağdaş yorumcular arasında, Spinoza'nın verdiği felsefi-politik savaşın esas hedeflerinden birinin dünyaya ilişkin ahlaki bir bakış olduğunu en fazla vurgulayanlardan biri Gilles Deleuze'dür. Bu savaş hukuk alanında da sürdürülür. Mücadelenin sonuçlarını kavramak adına, bu noktada Spinoza düşüncesinin en belirgin öğelerinden birini araştırmamız gerekir: hak ve güç arasındaki özdeşlik ilişkisi. Her ne kadar bu özdeşlik metafizikten çıksa da hayli gerçek sonuçlara sahiptir ve özellikle de politik felsefe ve hukuk felsefesi bağlamında Machiavelli'yle karşılaştırma bakımından son derece önemlidir.

---

58 Bkz. G. Deleueze, *Spinoza: Practical Philosophy* (San Francisco: City Lights, 1988), [*Spinoza. Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker (İstanbul: Norgunk Yay., 2005)].

59 *Theological-Political Treatise*, IV.

Spinoza'nın politik felsefesine giriş niteliğindeki çalışmasında* Étienne Balibar, hak-güç özdeşliğinin önemine ve bu özdeşliğin haklar ve yasanın hukuki kavranışları üzerindeki etkilerine dair ustalıklı bir açıklama sunar. Bununla birlikte Balibar'ın okuması, Spinoza düşüncesini Machiavelli'ninkiyle karşılaştırırken yorumlamaya da alan açmaktadır. *Teolojik-Politik İnceleme*'nin XVI. Bölüm'ünde ortaya konan ve *Politik İnceleme*'de tüm ayrıntılarıyla işlenen[60] Spinoza'daki hak-güç özdeşliğinin temel işlevi, önceliği hak kavramına değil güç kavramına vermektir.[61] Bu tanım ne hakkın güçten "çıktığı", ne de güç "üzerine kurulduğu" anlamına gelir. Spinoza'nın *jus* kelimesini *potentia* ile özdeşlik içinde sunma amacı, hakkın bir gerekçelendirmesini sunmak değil, bir bireyin (ki insan olmak zorunda değildir) hakkının ve gücünün eşuzamlı olduğunu, ne daha az ne daha fazla olduğunu söylemektir. Balibar'ın yorumu, bu yaklaşım temel alındığında ilk olarak tüm bireylere (örneğin bu bağlamda birey insandır ve rasyonel bir varlıktır) atfedilen soyut haklar düşüncesinin burada hiçbir anlamı olmadığını göstermektedir. İkinci olarak, hak kavramı her zaman bir edimselliğe, yani bir etkinliğe atıfta bulunur. Söz konusu hak yaklaşımı aşkın, tanrısal kaynaklı bir hukuksal düzen düşüncesini dışlamaktadır. Dolayısıyla da, rasyonel bir birey olan insanın özgür iradesinin bir dışavurumu olarak görülen hak anlayışına Spinoza'da yer yoktur.[62]

Spinoza *jus sive potentia*'ya dayanarak, Hobbes gibi mutlakıyetçi, Locke gibi liberal addedilen, hatta Rousseau gibi demokratik geleneğe yerleştirilen düşünürlerin geliştirdiğinden büsbütün farklı bir hak kavramı düşünebilmiştir. Balibar, Spinoza düşüncesinde hak kavramının, ödev kavramıyla kar-

---

* Étienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, çev. Sanem Soyarslan, (İstanbul: Otonom Yay., 2010, 2. Basım)].

60 A.g.y., XVI; *Political Treatise*, II.8.

61 Balibar, *Spinoza et la politique*, s. 72.

62 *Spinoza et la politique*, s. 74.

şılıklı ya da yansıtıcı bir bağlantı içinde olmadığını ifade ederek devam eder. Hakkın teorik bir dengi olmadığı gibi, sınırları da dışsal ve aşkın değildir. Bunlar etkin, gerçek sınırlar olup, tabiatın kendisini oluşturan haklar/güçler ağına ve yapısına, bütünlüğü içinde Töze içkindir. Hak kavramının sınırı, daha ziyade bireyin *sui juris* veya *alterius juris** olma imkânında aranacaktır.[63] Balibar'ın ifade ettiği üzere yalnızca Tanrı mutlak ve bütün olarak *sui juris* iken, tabiattaki tüm varlıklar daima karşılıklı, değişim gösteren bir bağımlılık ilişkisi içindedirler.

Tanımı gereği bu hak kategorisi güç ilişkilerine ve nihayetinde çatışma kavramına atıfta bulunur. Güç ilişkilerine ve çatışmaya yapılan atıf, ciddi felsefi içerimlerinin yanında bizlere ilgi çekici bir yol sunar; Spinoza'nın haklara dair söylemi, Machiavelli'nin tarihsel-politik düşüncesine uygulanabilir. *Etika* IV. Bölüm'deki aksiyomun koşulsuz olumlanması, *conatus*-direniş üzerine düşünürken varlığını bir kez daha hissettirir: "Tabiatta tekil hiçbir şey yoktur ki kendisinden daha güçlü ve kuvvetlisi bulunmasın. Var olan şey ne olursa olsun, onu yok edebilecek daha güçlü bir şey de vardır."

Bu değerlendirmelerin ışığında Balibar'ın ulaştığı sonuç, *jus sive potentia* tanımının sadece çatışma kategorisi üzerinden yorumlanamayacağıdır. Her ne kadar hiçbir kategori böylesine önemli ve yüklü bir kavramı yorumlama konusunda (tek başına)[64] anahtar sağlayamasa da, çatışmanın özellikle Spinoza'yı Machiavelli ile karşılaştırmak için işlevsel bazı çıkış noktaları sağladığı görülür. Balibar okuması, Spinoza'nın çalışmasında yasa ile çatışma ilişkisi fikrini reddetmekte fazla aceleci davranır. Üstelik Balibar bu reddi, özgünlüğünü ve teorik gücünü tümüyle tanıdığı *jus* kategorisi üzerinden değil,

---

* "Hak sahibi" ve "başkasının hakkına tabi olma"; burada bireyin "kendi hakkına sahip olması"nı veya başka birey ya da bireylere "bağımlı olması"nı ifade eder.

63 *Political Treatise*, II.9-10.

64 Balibar'ın ifadesiyle "sadece" [*uniquement*].

çatışma üzerinden yapar. Balibar'ın okumasında çatışma tabii hale gönderilir;[65] tabii hukuk kuramcıları, tam da her türlü yola başvurarak politik çatışmayı kınamak ve gidermek amacıyla aynı şeyi teorik bir araç olarak kullanacaktır. Ne var ki bu sonuç Balibar'ın Spinoza'nın düşüncesini sözleşmeci düşünürlerle bağdaştırmasına neden olmuş, dolaylı olarak da bir Machiavelli okumasının sağlayabileceği teorik katkıyı değersizleştirmiştir. Machiavelli'nin politika ve hukuka dair çatışmalı yaklaşımı, hem sözleşmeciler ve tabii hukuk kuramcıları, hem de onların soyut ve değişmez haklar yaklaşımı bakımından Spinoza'nın özgünlüğünü vurgulayan unsurlar sağlar. L. Mektup'ta Spinoza'nın açıkça Hobbes'la arasına koyduğu mesafenin önemine değinelim. Tabii hal Spinoza için soyut bir şey değildir. Machiavelli için de olduğu gibi, politik çatışma yasanın tanımında ve bir devletin bütün hukuk aygıtında yankılanır ve Hobbes'un tabii halini belirleyen bir çatışmayla karşılanamaz.

Balibar'ın okuması çatışma fenomenini uç bir duruma, yasanın üstesinden gelmesi beklenen bir patolojiye indirgemektedir. Balibar'ın bireylerin hak ve güçleri arasındaki etkileşime ilişkin belki de aşırı derecede mekanik değerlendirmesi, bu savı destekler. Balibar'a göre Spinoza, hakların toplamına dayanılarak kurulacak bir dengeye ve çatışmadan tamamen yoksun bir hukuk sistemine ulaşmakla ilgileniyordu.[66] Fakat bir yanda toplama diğer yanda çıkarma (sırayla erdemli ve çatışmalı bir konuma tekabül ederler) fikri, klasik sözleşmeci retoriğin bazı değişmez biçimlerini anımsatır. Ayrıca, bu konuda söz konusu olabilecek herhangi bir Machiavelli etkisini geri plana atar. Oysa Spinoza'nın *jus sive potentia* teorisinde (tıpkı *conatus*-direniş kuramında ve *indignatio*'nun kurucu işlevinde olduğu gibi), *acutissimus* Floransalı'yı okumasından kaynaklanan çatışmacı

65 Balibar, *Spinoza et la politique*, s. 75.
66 A.g.y., ss. 75-76.

bir yaklaşımın izlerini görürüz.[67]

Bu noktada yasa sözcüğünün anlamına ve devlet içindeki işlevine geri dönmek için, Deleuze'un geliştirdiği etik ve ahlaki dünya görüşleri arasındaki karşıtlık fikrine değinebiliriz. Etik dünya görüşü çatışmayı doğrudan ele almakta, devletin ve politikanın merkezine dâhil etmekte ve sürdürmektedir; zira krallık içinde bir krallığa dönüşmemenin tek imkânı budur. Deleuze Spinoza'nın yasa kavramına ilişkin incelemesini, üstün, aşkın hakikatlere işaret eden İyi ve Kötü kavramlarının Spinozacı reddinden başlatır. Bu nedenle Blyenbergh, mektuplarda kötü kişinin kötülük yapmaya sürüklendiğine ve aksine, yasayı sınırlar dâhilinde kalarak izlemenin ve üstün bir emre itaat etmenin kendinde bir iyi olduğuna tamamen ikna olmuş durumdadır. Deleuze'e göre Spinoza, İyinin Kötüye üstün olduğunu ya da tersini ileri sürmez; mutlak anlamda ve Blyenbergh'in terimleriyle, İyi ve Kötü yoktur.[68] Bunlar ahlaki kavramlar olup yasanın, bilgisiz kimse tarafından algılandığı biçimiyle nasıl işlediğini ifade eder. Spinoza "rasyonalist bir amoralizm" sunmaktadır; başka bir deyişle, yasa sözcüğünün tüm ahlaki anlamlarını (buyruk, yasak, aşkınlık) yadsıyan bir tür rasyonalizm. Soyut İyi ve Kötü kavramları yerine, Spinoza bu kavramların bütünüyle tanımlayıcı kuvvetten yoksun olduğunu düşünür, tekil bireylere ve kiplerin bileşimiyle belirlenen somut dinamiklere işaret eden iyi ve kötü kavramlarını tercih eder.[69]

---

67 Belirtmek gerekir ki Balibar'ın sonraki metinlerinde (1990'ların ikinci yarısındaki "bireyötesi" kavramına dair çalışmasına kadar) bu yorum belirgin ölçüde revize edilir. Örneğin, hak ve güçler arasındaki etkileşimde olumlu ve olumsuz toplam dinamiklerine ilişkin katı ikilik tekrardan değerlendirilir ve yerini, diğerlerinin yanı sıra, çoklukta çatışmanın çözülüşü ve özörgütlenmenin erdemli dinamiklerini açıklayabilen daha karmaşık bir nedensellik kavramına bırakır. Bkz. E. Balibar, Spinoza: *From Individuality to Transindividuality* (Delft: Eburon, 1997).

68 Bkz. Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza.*

69 Bu bakımdan insanlar ile diğer varlıklar arasında fark yoktur. Örneğin, yasak meyveyi yemesi Adem için kötüdür. Fakat beni seven kişiyi sevmem benim için iyidir, güçle beraber neşe ve yetkinliğimizde artış söz konusu olabilir.

Bu bağlamda Deleuze, Spinoza'nın bedeni yeniden değerli kılmasının, bedeni ruhtan daha değersiz tutan bir gelenek bakımından önemli olduğunu ekler. *Quid corpus possit nemo hucusque determinavit** formülü bir "savaş çığlığı"na[70], Nietzscheci anlamda bir *Kriegserklärung*'a** dönüşür. Bir içkinlik felsefesi olarak etik, bireyin bileşimini oluşturan öğelerin, yani zihin ve bedenin gerçek dinamizmine üstün kılınmış aşkın bir buyruğun belirlediği değerler olarak anlaşılan ahlakın yerine geçer. Zihnin bedene ya da bedenin zihne hükmetmesi söz konusu değildir, biri eylerken diğerinin onun eylemine göre belirlendiğinden de bahsedilmez ki bu saçma olurdu. Zihin bedeni yukarıdan yönetmemektedir.

Dolayısıyla zihnin üstünlüğü de, herhangi bir ahlaki amacın, yasalar aracılığıyla dünyaya bir kral gibi hükmeden aşkın Tanrı imgesinin reddedildiği gibi reddedilir. Yasa, edilgin bir şekilde izlenmesi gereken üstün, aşkın bir kurallar bütünü olarak düşünülmez. Spinoza'nın, "yasa sözcüğünün bundan başka bir anlamı yoktur; Tabiat yasası asla bir ödev kuralı değil, bir güç normudur"[71] şeklindeki önermesine başka nasıl bir anlam yüklenebilir? İnsanlar arasındaki somut bileşim ve etkileşim dinamiklerini (çatışma da dâhil olmak üzere) aşan bir hâkimiyet iddiası yasalar için hiçbir zaman söz konusu olamaz. Bu, bileşim yasalarının var olmadığı ya da insani kararların, hatta "kâğıt üzerindeki mürekkep lekeleri"nin dahi bileşim mekanizmalarında bir rol oynamadığı anlamına gelmez. Bu basitçe bu türden yasaların, insan eylemlerini yönetmek bakımından kendilerinde *potestas*'a sahip olmadıkları anlamına gelir, zira *potentia*'dan ve dolayısıyla da haktan yoksundurlar; tıpkı fikri olduğu bedeni yönetme *potestas* ve *potentia*'sına, dolayısıyla da hakkına sahip olmayan zihin gibi.

---

* Lat. "Bir bedenin ne yapabileceğini bile bilmiyoruz"; bkz. Spinoza, *Etika*, III. 2'ye Not.

70 Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, s. 234.

** Alm. "Savaş ilanı."

71 A.g.y., s. 258. Bkz. *Theological-Political Treatise*, XVI; *Political Treatise*, II.5.

Balibar ve Deleuze'ün yorumları bir kenara bırakılırsa, bu yaklaşım Machiavelli'nin yasa ile çatışma arasında kurduğu ilişkiyi hatırlatan bir fikir öne sürmektedir. Spinoza'nın hakların, *jura communia*'nın* devletin ruhu olduğunu ileri sürmesinin nedeni, hakların yukarıdan politikayı yönetmediklerini vurgulamaktır. Aksine, *jura communia*, diğer haklar gibi, yine zorunlu olarak çatışmalı bir ağ içinde başka hak ve güçlerden oluşmuş bir güçtür. Spinoza aynı pasajda, hakların etkililiğinin, çatışmaya ve onları savunmak için verilen mücadeleye bağlı olduğunu açıkça ifade eder; aksi takdirde sadece kâğıt üzerinde kalırlar:

> Eğer bir devlet süreklilik arz ediyorsa, bu, muhakkak bir kez doğru biçimde oluşturulmuş kurumsallaştırılmış hakları ihlal edilmeden kalan devlettir. Zira haklar, devletin ruhudur [*Anima enim imperii jura sunt*] ve bu hakların varlıkları korunduğu ölçüde devletin de varlığı korunur. Ancak insanların hem aklı hem de ortak duyguları tarafından savunulmadıkları sürece bozulmadan kalmaları mümkün değildir; aksi takdirde, örneğin haklar yalnızca akıl tarafından destekleniyorsa, çok az geçerlilikleri olur ve kolayca ortadan kaldırılırlar.[72]

Yasalara dair uygun bir anlayış kazanmak adına, yalnızca haklarla (ve tabiatı gereği güçlerle) olan özdeşliklerine değil, aynı zamanda çatışmayla olan ilişkilerine de bakmamız gerekir. Çünkü ilk olarak çatışma, yasaların hazırlanma sürecinin bir parçasıdır ve ikinci olarak da çatışma olmadan yasalar bir kez daha güçsüzlüğün kâğıt üzerindeki mürekkep "izleri"ne dönüşerek yitip gideceklerdir.

Deleuze hak, yasa ve güç arasındaki ilişkiye dair bu anlayışın, doğrudan Hobbes'dan devralındığını ekler; Spinoza ile aralarındaki farklılıklar ise Hobbes'u başka bir düzleme yerleştirir. Bununla beraber Deleuze, bedeni mekanik ve dinamik bir

---

* Lat. "ortak haklar."

72 A.g.y., X.9.

model olarak alarak temellendirdiği hak anlayışı bakımından Spinoza'nın İngiliz filozofa borçlu olduğunu düşünür.[73] Yine de Spinoza'nın Hobbes'a olan düşüncel borcunun, bize Spinoza'nın Machiavelli okumasının özellikle de çatışmalı politika ve hukuk anlayışı bakımından belirleyici olduğunu unutturmaması gerekir. Bu nedenden ötürü, yakınlıklarından ziyade, Spinoza'nın kuramını Hobbes'dan[74] ayıran noktalara dikkat çekmek daha uygun görünür. Farklılıkları, insanı, barışı dayatan sivil hal içine yerleştirmek amacıyla tabii (ve çatışmalı) dünyadan ayıran yasanın temelinde bir iradi eylem olduğunu düşünmekten ileri gelir. Spinoza'nın L. Mektup'u yine bu noktaya işaret eder.[75]

Dolayısıyla yasa, Machiavelli'ye benzer biçimde, *jus sive potentia* anlayışına uygun olarak, çatışmayla yakından ilişkilidir: kendine ait ve ortadan kaldırılamaz bir dinamik olarak (örneğin Hobbes'un sözleşmeci kuramının ortadan kaldırdığını iddia ettiği şekilde), ama aynı zamanda yasaların ve özgürlüklerin savunulması olarak çatışma. Spinoza'nın gözlemlediği üzere;

> insanın tabii hakkı her tekil bireyin gücü tarafından belirlendiği ve herkese ait olduğu sürece, bu hak aslında yoktur ya da gerçek olmaktan çok teorik bir varlığa sahiptir, çünkü

---

73 Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, ss. 258-259.

74 Ama aynı zamanda Spinoza'yı Grotius'tan ayıran hususlara da dikkat etmek gerekir. Matheron, "Spinoza et la problématique juridique de Grotius" adlı makalesinde, Spinoza'nın hak kuramını Hobbes'un ve Grotius'un yaklaşımlarıyla karşılaştırarak açıklar. Grotius'a göre *law* kavramı en az üç farklı anlama gelir. İlk olarak, eylemin "niteliği"ni ifade eder ki bu bağlamda bir eylem haklı ya da haksız olarak sınıflandırılır. İkinci anlamında *law*, insanın "niteliği"ne, yani bir "yeti"ye işaret eder. Bu bağlamda bizim "sübjektif hak" (nitelik, bir şeyi yaptırmak için kendimize veya başkalarına buyurma gücü ya da alacağımız şeyi talep etme yeteneği) olarak adlandırdığımız şeye yakın bir anlam taşır. Üçüncü anlamıyla ise, zorunlu eyleme ilişkin bir emri ya da hukuk kuralını ifade eder. Yani objektif anlamda yasa anlamına gelir. Matheron'a göre Spinoza, sözcüğün Grotius'un eserinde bulunabilecek üç anlamının her birinde değişiklik yaparak Grotiusçu yaklaşımı dönüştürürken, bu temelleri birleştirir.

75 Bkz. Moreau, *Spinoza. L'exprérience et l'éternité*, s. 115.

> muhafazasını temin etmek için hiçbir yol yoktur... Karşılıklı yardımlaşma olmadan insanların yaşamlarını sürdürmelerinin ve zihinlerini geliştirmelerinin çok da olası olmadığını ekleyelim. O halde, şu sonuca varırız: Sadece insan türü açısından, insanların ortak haklara sahip oldukları ve yaşayabilecekleri ve işleyebilecekleri toprakları beraberce başarılı bir şekilde savunabildikleri, kendilerini koruyabildikleri, her şiddeti püskürtebildikleri ve tüm topluluğun kararı doğrultusunda yaşamlarını sürdürebildikleri zamanlar dışında, tabii hak güçlükle düşünülebilir.[76]

Indignatio burada yeniden net bir şekilde kendini gösterir. Spinoza için tabii halin anlamı ve değeri budur. Tabii hak yalnızca insanlar *jura communia*'ya sahip olduklarında, yani kendilerini saldırılardan korumalarına ve bu saldırıları defetmelerine imkân veren bir durumda olduklarında, kısaca *sui juris* şekilde ve bağımsız olarak "tüm topluluğun kararı doğrultusunda" yaşadıklarında düşünülebilir.

Bu noktada geri dönüp yasa ve çatışma ilişkisinin Machiavelli için belirleyici özelliklerinden birini inceleyebiliriz: İyi hukuk kurallarının, bir yandan çatışmanın varlığına imkân verip, onu düzenlemeye hizmet ederken bir yandan da çatışmadan çıkması olgusunun ortaya koyduğu tekrarlılık; başka bir deyimle, "iyi yasalar"ın ve "iyi ordular"ın daima bir arada olduğu düşüncesi. Buna çok benzer bir düşünce Spinoza metinlerinden, *indignatio*, *conatus*-güç ve *jura communia* kavramlarının betimlediği semantik alandan çıkar. Tabii hakkı, gördüğümüz üzere, "insanların ortak haklara sahip olduğu", *kendilerini koruyabildikleri* ve *her şiddeti püskürtebildikleri* ve bu şekilde bağımsızlıklarını ve bütünlüklerini ortaya koydukları zamanlar dışında tasavvur etmek mümkün değildir. Bunun anlamı, bir yanda hakkın kendisinin bir şekilde çatışma fikrini ifade etmesi; diğer yanda ise çatışmanın bir toplulukta, hem dış ilişkilerinde hem de kendi içinde doğrudan özgürlük ve bağımsızlık

76 *Political Treatise*, II.15.

etkileri yaratmasıdır. Politikanın gerçek ve içkin hareketinde hak ve çatışma tekrarlanarak birbirine bağlanır, birbirini meydana getirir ve birbirlerini ifade ederler. Gördüğümüz gibi, politik bir topluluk ne kadar çok sayıda yurttaşı içine alan bir demokratik hareketin ürünü olursa, rasyonellik derecesi de o kadar büyük olacaktır.[77]

Fakat bu hareket yalnızca elbirliği ve hak-güçlerin "cebirsel bir toplamı" açısından düşünülebilir değildir. Böyle bir önerme hâlihazırda aşkın bir şekilde, yukarıdan işleyen dışsal bir rasyonelliğin ön kabulüne ihtiyaç duyacaktır. Tıpkı Machiavelli için olduğu gibi, mümkün olan tek kolektif rasyonellik ise bu demokratik hareketlilik ve çatışma deneyimiyle içeriden şekillenmiş bir rasyonelliktir. Laurent Bove, demokrasinin her yönden bilgeliğe benzediğini söyler. Bu bağlamda ne bir değeri, ne dışsal, üstün bir amacı ne de "belirli bir durumu" ifade eder demokrasi; "aksine, bir toplumun sayesinde devamlı olarak kendisini kölelik durumundan kurtarıp daha büyük bir yetkinleşmeye doğru ilerlediği gerçek harekettir."[78] Bu özgürleşme ve "kurtulma", politik bir beden haline gelme sürecine tekabül eden bu kölelikten "çıkış" hareketi, çatışmanın içinden geçer.[79]

Bu bağlamda, Machiavelli'yle benzer şekilde Spinoza'nın sözünü ettiği çatışma, direniş ve hak talebinin, bir toplumun kurumları ve yasaları üzerinde somut etkileri olur. Yasa ve çatışma arasındaki tekrarlanan ilişkinin yarattığı erdemli etki, kendisini *multitudinis potentia*'nın bu öz-yetkinleşme hareketinin içinde ve bu hareket aracılığıyla dışavurur. Gördüğümüz

77 Ve eğer mümkünse, Bove'un *La stratégie du* conatus'ta belirttiği gibi, "çokluğun tümü" için söz konusu olacaktır.

78 Bove, *La stratégie du* conatus.

79 Dinamizm o halde bir direniş biçimidir ve "demokratik kurumların istikrarı çelişkili biçimde, gitgide yetkinleşen özörgütlenme içinde (yani, kolektif bedenin kendini ortaya koyan stratejisine çok daha uygun olan bir yapılanmada) insanların ihtiyaç ve arzularına cevap vererek, kurumların rasyonel eleştiri ve değişimle bağlı olma konusundaki istekliliğine dayanır" (bkz. a.g.y.).

üzere hak, hukuka önceldir; *jus sive potentia*, yasalardan ve kurumlardan önce gelir. Bu da hakların neden aynı zamanda hem devletin ruhu (*Anima imperii*) hem de salt kâğıt üzerindeki mürekkep lekeleri (*charta et atramentum*) olduğunu açıklar. Bu ikirciklilik, Machiavelli düşüncesindeki tekrarlılığa (yasa ve çatışma arasındaki tekrarlılık) benzer bir yaklaşımla çözümlenir. Özgürlük ve hak elbirliğiyle, ama aynı zamanda direniş ve çatışmayla savunulur ve elde edilir. Bu hareket, kurumların rasyonelliğinin içkin olarak ortaya çıkışına götürür.[80]

Laurent Bove, bu meselelerin hâlihazırda Antonio Negri tarafından *Yaban Kuraldışılık* metninde [*L'animalia Selvaggia: Saggio Su Potere e Potenza In Baruch Spinoza*]* aydınlatıldığına işaret eder; bununla birlikte, Negri yorumu özellikle *potentia*'nın *potestas*'a,** kurucu gücün yasanın biçimciliğine önceliği ve üstünlüğü üzerinden temellenir.[81] Bove, Negri'nin yasanın kendisinin "hem mevcut durumunun belirtisi hem de kendini ortaya koyduğu haliyle çokluğun gücünün zorunlu dolayımı" olduğuna işaret eden yorumunun ötesine geçmemiz gerektiğini vurgular.[82] Bu noktada yasa ile çatışma arasındaki tekrarlılık fikri, Machiavelli'ninkine benzer şekilde, çokluğun "dolayımı" ve "belirtisi" fikrini destekler. Gerçekten, dolayım asla diyalektik, yüceltme ya da aşma anlamına gelmez, aksine "gerçek hareketi"[83] ifade eder; belirti ise "mevcut durum"un rasyonellik derecesi, yani, kurumların ve yasaların eleştiriye,

---

80 Bove'un *La stratégie du* conatus'taki deyimiyle, "yasaya değil tabii hakka, *potestas*'a değil *potentia*'ya ilişkin ontogenetik bir bakış."

* Antonio Negri, *Yaban Kuraldışılık. Spinoza Metafiziğinin ve Siyasetinin Gücü*, çev. Eylem Canaslan (İstanbul Otonom Yay., 2005)].

** *Yaban Kuraldışılık*'ın Türkçe çevirisindeki kullanım doğrultusunda, "gücün" (*potentia*; *power, puissance, potenza*) "iktidara" (*potestas*; *power, pouvoir, potere*) üstünlüğü ifade edilir.

81 Bkz. Negri, *The Savage Anomaly* ve *Insurgencies: Constituent Power.*

82 Bove, *La stratégie du* conatus.

83 Ve bu hareket gerçek olduğu ölçüde, aynı anda hem elbirliğine dayalıdır hem çatışmalıdır ve bunlardan hiçbiri diğerine baskın çıkamaz.

değişikliğe ve değişime açık olma derecesidir. Başka bir deyişle, çatışmaya hangi ölçüde müsamaha gösterebildikleri ve onu üretken hale getirebildiklerine ilişkindir.

Hukuk felsefesine ve yasalar-çatışmalar ilişkisine ilişkin bu açıklamamızı, Spinoza'nın aynı zamanda bu ilişkinin nihai sonucu, yani *iustitia et armi* birliği ve yurttaş ordusu konusunda da Machiavelli'yi takip ettiğine vurgu yaparak sonlandırabiliriz. Paralı askerlerin eleştirilmesi ve ulusal nitelikte bir yurttaşlar ordusunun savunulması her iki düşünür için de ortaktır ve bu tavır, hukuk ve yasaya yaklaşımlarının sonucu olarak da düşünülebilir. Spinoza'nın halk ordusuna verdiği destekte, farklı argümanlar bir araya gelir. Bu açıdan dönemin politik durumu, de Witt'in liderliğindeki pasifist tüccar aristokrasisi ile gücünü büyük ölçüde ordudan alan Orange Hanedanı arasındaki çatışma oldukça önemlidir. Fakat halk ordusu fikrinin savunulmasıyla metafiziksel ve hukuki *jus sive potentia* anlayışı arasındaki bağlar da açıktır.

Spinoza açık bir şekilde, "yurttaşlar ne kadar güçlü ve dolayısıyla da ne kadar kendi kendilerinin efendisiyseler," o denli kendilerini savunabileceklerinde ve "içeriden ya da dışarıdan" bir düşmanın saldırısına karşı koyabileceklerinde ısrar eder.[84] Özgürlüğü savunmanın ya da Machiavelli'nin ifadesiyle özgürlüğün "koruyucusu" olmanın dayanağı da budur. İşte bu sebepten dolayıdır ki, ordular başkalarına bağlı olamaz. Tıpkı Machiavelli'nin ileri sürmüş olduğu gibi, kendi *virtù*'larına dayanmaları gerekir. Spinoza ekler:

> şu da kesindir ki insanlar doğal olarak zenginleştikleri ölçüde kendilerini korumak için daha çok tedbir alırlar. Fakat kendisini korumak için bir başkasının gücüne ihtiyaç duyan kentlerin, gücüne muhtaç olduğu kentle eşit hakları olamayacaktır; ihtiyaç duyduğu gücün ölçüsünde diğerinin hakkına tabi olacaklardır. Zira hak, II. bölümde gösterdiğimiz gibi, sadece güçle ölçülür. Aynı nedenle, yurttaşların kendi efendileri olarak kalabilme-

84 *Political Treatise*, VII.16.

> leri ve özgürlüklerini muhafaza edebilmeleri için ordunun sadece yurttaşlardan, istisnasız bütün yurttaşlardan oluşturulması zorunludur. Silahlı bir insanın silahsız bir insana göre hakları üzerindeki hâkimiyeti daha fazladır (bkz. bu bölümün 12'si) ve yurttaşlar silahlarını bırakıp kentlerinin savunmasını bir başkasına teslim ettiklerinde, haklarını mutlak surette bir başkasına devretmiş ve kendilerini bütünüyle onun iyi niyetine teslim etmiş olurlar.[85]

Paralı askerler yerine yurttaşlardan oluşmuş ulusal bir milise duyulan gereksinim, doğrudan, baskı kurmaya çalışanlara, iç ve dış düşmanlara karşı bir savunma ve hak iddiası olarak karşımıza çıkan *jus sive potentia* anlayışına ve özgürlük fikrine bağlanır.

Fakat Spinoza yurttaş orduları üzerine düşünmeye *Teolojik-Politik İnceleme*'de başlamıştır; bu konuyla ilgili, mağrur ve "asi" Yahudi halkının kendi ordusunu "sadece halktan" oluşturduğuyla ilgili bir anlatıya yer verir.[86] "Yirmi yaşından altmış yaşına kadar" herkes, "orduda görev almak", ordu komutanına ya da başkahinlere değil, "dine yani Tanrı'ya" bağlılık yemini etmek zorundaydı. Yahudi örneği, bir kez daha Machiavelli'nin verdiği dersin önemine işaret ederek, özgürlüğü savunmak ile politik baskıya direnmek arasında daha açık bir bağlantı sağlar. Gerçekten de Spinoza, yurttaşlardan oluşmuş bir ordunun direnişin temellerinin "aşağıdan yukarı" kurulmasına ve çatışma içerisinde özgürlüğün ve ortak hakların savunulmasına katkı sağladığını belirterek ilerler. Bu haklar, ancak savunuldukları zaman somutlaşırlar. Yalnızca çokluk tarafından arzulandıkları, bozulma ve baskıya karşı askeri kuvvetlerle sahiplenildikleri ölçüde *anima imperii*'dirler. İnfialin dili hiç bu kadar Makyavelist bir tona bürünmemiştir. *Teolojik-Politik İnceleme*'nin XVII. Bölüm'ünden alıntılarsak;

---

85 A.g.y., VII.16-17.

86 *Theological-Political Treatise*, XVII; bkz. Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxale de Spinoza*.

> Yine önderlerin sınırsız arzularını dizginlemek için, hayati önem taşıyan bir başka kurum daha eklenmişti: Silahlı güç (ayrım yapılmadan, yirmi ile altmış yaş arasında) yurttaşların tamamından oluşmuştu ve önderler hiçbir yabancıyı kiralık asker olarak tutamazlardı. Bunun hayati bir önemi olduğunu söylüyorum. Çünkü, hiç kuşku yok, önderler parayla tuttukları askerlerle halkı ezebilirler. En çekindikleri şey, politik bütünü bağımsızlığa, şan ve şerefe, cesaretleriyle, döktükleri oluk oluk kan ve terle götüren bir yurttaşlar ordusunun özgür niteliğidir.[87]

Bu metinlerdeki Machiavelli etkisi yadsınamaz; fakat Spinoza'nın, adalet ve ordular, yani hak ve çatışma arasındaki zorunlu birlik aracılığıyla savunulmadıklarında ve yaratılmadıklarında yasalara eşlik eden şiddet ve kısmilik üzerine açıkça düşünmeye başlaması daha da ilgi çekicidir. Yurttaşlar ordusunun işlevi, en azından Yahudilerin politik tarihinin ilk aşamasında, bir hükümdara ya da yozlaşmış bir yönetici sınıfına karşı, özgürlüğü aşağıdan yukarı, *ex parte populi* olarak korumaktır. Bu işlev, özellikle de XVII. Bölüm'de ele alındığı haliyle Machiavelli'nin yasanın kaynaklarıyla ilgili metinlerini çağrıştırır.

> Politik bütünü idare edenler ya da onu elinde tutanlar, hangi suçu işlemiş olurlarsa olsunlar, ona hep bir hak görünümü kazandırmaya ve halkı dürüst davrandıklarına inandırmaya çalışırlar. Tüm yasanın yorumu bütünüyle onlara ait olduğunda, bunu da kolayca yaparlar.[88]

Öyleyse yurttaşlar ordusu özgürlük ve halkın hükümdara direnmesi için bir araçtır. Ama aynı zamanda Machiavelli'nin ifadesiyle, aldatarak ya da şiddete başvurarak gasp ettikleri şeylere sonradan "saygın" görünümü kazandıran ve bunları "namuslu kazançlar olarak adlandıran" kimselere karşı da kullanılır.

---

87 *Theological-Political Treatise*, XVII, s. 545.
88 A.g.y., ss. 544-545.

Spinoza aynı zamanda yurttaş ordularının devletler arasındaki barışı desteklediği konusunda da Machiavelli'ye yakın bir tutum alır.[89] Lucien Mugnier-Pollet ise, bunun Spinoza ile Machiavelli arasındaki en büyük farklılıklardan biri olduğunu öne sürer. Machiavelli için savaş kendinde bir değerdir, hükümdarın kişisel *virtù*'sunu ortaya koymasına olanak veren tek şeydir.[90] Spinoza içinse savaşın, tek amacı ülkedeki iç barış ve ekonomik büyüme olmasına rağmen, üstesinden gelinmesi gereken çetin bir zorunluluk olduğu iddia edilir. Fakat gördüğümüz gibi savaş Machiavelli için de kendinde bir değer değildir; tersine, kaçınılması mümkün olmayan zorunlu bir fenomendir. İki düşünür arasındaki fark, pazarın uzlaştırmacı erdemi, yani devletler arası barış ve uyumu teşvik eden ekonomik mekanizmalar üzerinden daha iyi saptanabilir.[91] Şüphesiz, barış Machiavelli'ninkiler için olduğu kadar Spinoza'nın silahlı kuvvetleri için de arzulanan bir şeydir.[92] İkisi arasındaki farklılık daha ziyade, savaşın patlak vermesini önlemek amacıyla güçlü mekanizmaların kurulmasına ya da bu olasılığa duydukları güvende yatar. Ama tıpkı Machiavelli için olduğu gibi Spinoza için de devletler arasında barışın sağlanması, kesinlikle arzulanmakla beraber zordur. Devletlerin, eğer tabii haldeki bireyler olarak düşünülürse, varlıklarını sürdürmeleri için zorunlu olarak kendilerini korumaları gerekir. Yani, şu genel prensip temelinde kendi aralarında anlaşabilirler: "Eğer iki kişi aralarında anlaşır ve güçlerini birleştirirlerse beraber daha fazla güçleri ve dolayısıyla tabiat üzerinde her birinin tek başına sahip olduğundan daha fazla hakları olacaktır."[93] Fakat bu onlara savaştan sonsuza dek kaçma imkânı vermeyecektir.[94]

---

89 A.g.y.; *Political Treatise*, VII.28.

90 L. Mugnier-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza* (Paris: Libraire philosophique J. Vrin, 1976), s. 186.

91 A.g.y., s. 187.

92 Bkz. *Political Treatise*, II.2; *Art of War*, I.4.

93 *Political Treatise*, II.13.

94 Bkz. a.g.y., II.13-14.

Öyleyse Spinoza'nın tarif ettiği durum Machiavelli'ninkine fazlasıyla benzer. Söz konusu durumun üstesinden gelebilecek ekonomik mekanizmalar her zaman hayata geçirilebilir. Mugnier-Pollet'nin ikna edici şekilde gösterdiği gibi Spinoza'nın bu çözümle ilgilenmesinin nedeni, aslında on sekizinci yüzyıl boyunca Benelüks ülkelerinde süren çatışmalar ve bu halkların tarihidir. Bununla beraber, devletler arasında var olan tabii hal koşullarının hiçbir zaman kalıcı olarak ya da tamamen aşılamayacağı olgusu da varlığını sürdürmeye devam eder. Spinoza'ya göre bunu "hukukla" sağlamak, olanaksız bir "ebedi barış" arayışıyla sağlamaktan daha mümkün değildir. Yine de, Machiavelli'nin perspektifinde olduğu gibi, *iustitia et armi* arasındaki zorunlu bağın gücünün korunması için yurttaşlar ordusu hayati bir işleve sahiptir.

Üçüncü Kısım
Çokluk

GİRİŞ

Bizi mutlu eden tek şey halktır;
gerisinin hiçbir değeri yoktur.
Vauvenargues

Çalışmamızın önceki bölümlerinde Machiavelli ve Spinoza'nın gerçekçiliği üzerinden izlediğimiz yol bireyden başladı, bizleri çatışmaya, oradan da çokluluğa [*multiplicity*] taşıdı. Tabii fenomenleri birbirinden ayıran çokluluk, çeşitlilik ve farklılık, insan eylemlerinin tüm görünümlerine boydan boya yayılır. Bu çeşitliliği doğuran, fenomenlerdeki değişkenliktir ve değişkenliğe nasıl hükmedileceği sorusunun her iki düşünür için de merkezi bir konumu vardır. Machiavelli'de sorunun yanıtı, tabiatın taklit [*imitatio*] edilmesidir. Spinoza'ya göre ise, elden geldiği ölçüde *conatus*'un, eyleme gücünün, özörgütlenme kapasitesinin, duygulandırma ve duygulanmaya yatkınlığın geliştirilmesiyle değişkenliğe hükmetmek mümkündür. Hakiki bir çokluluk ontolojisinin temelleri, karşılıklı değişimlere, karşılaşmalara ve hatta çatışmalara olumlu bir değer atfedil-

mesiyle atılmış olur. Buna, ister ontolojik ister politik nitelikte olsun, tabiatta her türden erekselliğin reddedilmesi eşlik eder. Yetkinlik ve *virtù*/erdem; birliğe, verili bir amaca ya da taklit edilmesi veya gerçekleştirilmesi gereken aşkın bir modele ulaşılarak elde edilemez. Tersine, hayatın özerk biçimde olumlanmasıyla, çatışmalı olanlar da dâhil olmak üzere bireyler arasındaki değişimlerin ve ilişkilerin çokluluğu aracılığıyla ve bu çokluluk içinde elde edilirler. İlişkiler dünyaya açılmayı, kirlenmeyi, melezleşmeyi ve tüm çeşitliliği içinde gerçeğin deneyimlenmesinden elde edilen daha büyük bir gücü kucaklamayı amaç edindiklerinde erdemlidirler.

Çatışmaya ve çokluluğa olumlu değer atfeden bir çerçevede, politikanın özneleri üzerine konuşmak nihayetinde mümkün olabilir: Bu bağlamda Machiavelli'nin *popolo* ve Spinoza'nın *multitudo* [çokluk] kavramları önem kazanır. Her iki düşünür de, politik toplumun kökeni ve amacının, sözleşmeci argümanın kalbinde yatan *reductio ad unum* ("Bir'e indirgemek") üzerinden açıklanmasını reddeder; çokluluğun belirleyici bir öneme sahip olmasının nedeni de budur. Başka bir şekilde ifade edersek; farklılıkların homojenliğe, çoğulluğun birliğe indirgenmesine çokluluğu bir toplumun *virtù*/erdem ve gücünün indirgenemez özü olarak olumlamakla karşı çıkılabilir. Bu bağlamda da Machiavelli'nin politik mizaçları, halk yönetiminin Büyüklerin yönetimine üstün olması ya da halkın hükümdarlığı asıl mesele haline gelir.

Spinoza'nın "Tekil Çoklu Oluş" düşüncesi de benzer şekilde geliştirilir. Ontoloji ile politika arasındaki ilişki, tüm tabiatı belirleyen değişkenliğin yol açtığı sorunları çözmek amacıyla, bireylerin kendi menfaatleri için çokluluktan faydalanma kapasiteleri üzerinden yorumlanır. Bireysel varoluşu kuşatan değişkenlik ve fenomenlerdeki çeşitlilik karşısında yapılabilecek "tek" şey, kendinin çokluluğunu olumlamak ve ondan faydalanmaktır. Bu bakımdan çokluluk bir silah, dolayısıyla varlığın

sürdürülmesi ve olumlanması adına bir strateji olarak düşünülür. Bu stratejide Spinoza'da en yüksek bilgi türü *scientia intuitiva* merkezi bir rol oynar. Bu doğrultuda, bireysel bilgeliğin bu ifadesiyle yaşamın politik ve kolektif boyutu arasında nasıl bir ilişki söz konusudur? Tabii bir çokluluğun gelişimi suretiyle, politik bir topluluğun özörgütlenme biçimleri, bireysel bilgelik ile kolektif güç arasında, diğer bir deyimle etik ve politika arasında hayırlı bir döngü [*virtuous circuit*] kurabilir mi?

6. Bölüm
Quid Corpus Possit Nemo Hucusque Determinavit:* Spinozaci "Savaş Çığlığı"

Teolojik-Politik İnceleme'den *Politik İnceleme*'ye geçildiğinde Spinoza'nın toplumsal sözleşme düşüncesini terk ettiği, bunun yerine çatışma olgusunu da içine alan toplumsal tutkuların düzenlenmesine ilişkin farklı bir sistem üzerinde durduğu görülür. Çatışmasız bir halin var olabileceği yanılsamasının ya da hiçbir çekince konmadan yapılan bir sözleşmenin Spinoza gerçekçiliğinde yeri yoktur. Düşüncesinin en olgun evresinde Spinoza sözleşme kurgusunu reddederken, politikada indirgenemez bir çokluluk [*multiplicity*] olduğu fikrini ön plana çıkarır. Çokluluk bu bağlamda, kendi oluşturduğu olumlu ve olumsuz etkilerin bileşim mekanizması olarak anlaşılır. Hobbes'u ve genel olarak sözleşmecileri etkilemiş *reductio ad unum*'a karşıt olarak, Spinoza yeni bir kavram geliştirir: *multitudo*. Sözcük ilk defa karşımıza çıkıyor değildir, klasik politik yazının terminolojisinde yerini çoktan almıştır. Buna rağmen başka kavramlarda da olduğu gibi, Spinoza'nın

* Lat. "Bir bedenin ne yapabileceğini bile bilmiyoruz"; bkz. Spinoza, *Etika*, III. 2'ye Not.

sözcüğü ödünç alıp ona yüklediği anlam bütünüyle yeni ve devrim niteliğindedir.

Geleneksel politika ve hukuk terminolojisinde çokluk, inorganik, istikrarsız ve başıbozuk bir kalabalığı ifade etmekteydi. Hem ortaçağdaki yönetim mantığı, hem de sonradan modern egemenlik anlayışı bakımından, politik ortam için bir tehditti. Çokluğun güvenilmez ve değişken olduğu fikri, antik çağlardan başlamak üzere tarihçilerin ve politikacıların metinlerinde yerini alır. Spinoza için önemli bir isim olan Quintus Curtius, "açık denizlerin, engin ve fırtınalı okyanusların hiçbirinin, çokluğun duygu durumundaki dalgaları yaratamayacağını" yazar.[1] Daha önce gördüğümüz üzere, Machiavelli bakımından ise durum tam tersidir. Hükümdarlık için de geçerli olduğu üzere, bir kentin *virtù*'sunun halka dayandırılması gerekir. Guicciardini, Machiavelli'ye karşı çıkarak çokluğun (ya da Machiavelli bağlamında halkın) değişkenliğini yeniden gündeme getirmiş, bu açıdan onu kınamıştır: Halkın karşısında soyluların üstün aklı yer alır ve iktidarın soylulara verilmesi gerekir. "Machiavelli'nin *Konuşmalar*'ı üzerine Düşünceler"inde Guicciardini, "sayının az olduğu yerde, *virtù*'nun daha bütüncül hale geldiğini ve daha iyi sonuçlar üretebildiğini" ileri sürer. *Virtù*'nun azalmasına yol açan tam da halkın çokluluğu ve çeşitliliğidir. Guicciardini'nin, Quintus Curtius'un metaforuna başvurarak ifade ettiği üzere;

> çokluğun olduğu yerde karışıklık vardır; zihinler arasındaki böyle bir uyumsuzlukta farklı görüşler, farklı düşünceler ve farklı amaçlar bulunur, akla uygun bir tartışma yürütmek zordur, ne geçerli bir çözüm, ne de sabit bir eylem söz konusudur. Düşüncesizce davranır, herhangi bir anlamsız şüpheden ya da söylentiden etkilenirler; ayrım yapmazlar, şeyler arasındaki farkları görmezler, aynı düşüncesizlikle daha önce kınadıkları sonuca geri dönerler: Sevdikleri şeylerden nefret eder, nefret ettikleri şeyleri severler. Bu nedenle çokluğun denizdeki

1 Quintus Curtius Rufus, *The History of Alexander* (Londra: Penguin, 1984).

> dalgalara benzetilmesi boşuna değildir; zira rüzgâr nereden eserse oraya gider, kuralsız, istikrarsız bir şekilde yalpalanır dururlar.[2]

Buradaki aristokratik tavrın benzerine, on altıncı ve on yedinci yüzyıllar arasında canlanan Stoacılıkta da rastlanabilir. Dönemin Yeni-Stoacı yazarları, Spinoza'nın *Politik İnceleme*'nin başında karşı çıktığı, tutkuları mahkûm eden genel bir çerçeveye dayanan çokluk eleştirilerini tekrarlamış, onu insan tabiatındaki tüm kötülüklerin bir toplamı olmakla suçlamışlardır. Çokluk, yönetmeye layık olduğu düşünülen "en iyi" kimse ya da monarkın karşısına konulur; çünkü monark tutkulardan arınmıştır, çokluk ise (Justus Lipsius'un tasvirinde olduğu gibi) tutarsız, ihtiraslı, sağlam bir muhakeme gücünden yoksun, kıskanç ve güvenilmez olarak tasvir edilir.

Hobbes'un çokluğu eleştirmek için başvurduğu argümanın da çok farklı olduğu söylenemez. Aslında, *multitudo* kategorisinin modern düşünce için bir tartışma noktası haline gelmesi İngiliz düşünürle birlikte olmuştur. Çokluk şimdi de, çok'un çok olarak, temsil fikrine direnen bir çoğulluk olarak politik varoluş biçimini belirtmek için halkın karşısına yerleştirilmiştir. Hobbes'a göre, tabii hakların devredilip politik alanın toplumsal sözleşme vasıtasıyla kurulmasıyla, yani yalnız temsili bir alana dönüştürülmesiyle birlik olmayı başarmış bir özne olduğu ölçüde halk, çokluğa karşıttır. Politik bir sorun olarak tabii hal meselesi, yalnızca egemenin temsiliyle çözüme kavuşturulabilir. Çokluk geçmişe, çatışmanın hüküm sürdüğü "sınırlar dışına" gönderilirken, halk içeriye, ulus devlete, barış ve istikrarlı bir geleceğe doğru yönlendirilir. *Leviathan*'ın* 1651 baskısının kapağındaki

2 Francesco Guicciardini, "Considerations on the Discourses of Machiavelli," *The Sweetness of Power: Machiavelli's Discourses & Guicciardini's Conideration*s, çev. J. B. Atkinson ve D. Sices (DeKalb: Northern Illinois University Press, 2002), ss. 58 ve 422 (kısmen değiştirilmiştir).

* Thomas Hobbes, *Leviathan* (çev. Semih Lim), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013, 11. Basım.

resimde olduğu gibi, halk tam bir ittifakla yüzünü egemene döner. Çokluk ise her türlü iradeden yoksun bırakılır. Burada herhangi bir öznelliğe yer yoktur; *Leviathan*'a biçim veren ilişkisiz bağıntıda *multitudo, solitiudo*'yu anımsatmakta, *cum-munus*'un* özgün anlamı altüst edilmekte, *munus* özerkleştirilirken *cum* yok edilmektedir.[3] Ayaklanan bir çokluk, halkın aksi yönünde eyleme geçer:

> Son olarak, Halk ile Çokluğu gerektiği şekilde birbirinden ayırmamak sivil rejime, özellikle de Monarşiye büyük zarar verir. Halk tek bir iradeye sahip tek bir varlıktır ve ona tek bir eylem atfedilebilir. Ancak bunlardan hiçbiri Çokluk için tam anlamıyla söylenemez. Her devlette Halk hüküm sürer, Monarşilerde dahi gücü kullanan Halk'tır; zira Halk iradesi, tek bir insanın iradesi doğrultusundadır. Fakat Yurttaşlar, ya da başka bir deyişle Uyruklar, Çokluğu ifade eder. Demokrasi ve Aristokraside, Yurttaşlar Çokluk ve Konsey halk iken; Monarşide, Uyruklar Çokluk ve (her ne kadar çelişkili gözükse de) Kral Halktır. Sıradan insanlar ve bu gerçekler üzerine çok az düşünüp taşınan diğerleri, her zaman çok sayıda insandan sanki Halkmış, yani Devletmiş gibi söz ederler; Devletin Krala karşı ayaklandığından (ki bu imkânsızdır), halkın, homurdanan ve hoşnutsuz Uyrukların istediği ya da istemediği şeyleri istediğinden ya da istemediğinden bahsederler. Ve Halk kisvesi altında Yurttaşlar ile Devleti, başka bir deyişle Çokluk ile Halkı karşı karşıya getirirler. Etkilendikleri takdirde Uyrukları Ayaklanmaya (*Tumult*) iten Fikirlerin belli başlıları işte bunlardır. Her devlette üstün gücü elinden tutan kişi ya da kişiler otoritelerini korumak zorunda olduklarından, *crimen laesae Majestatis*** doğal olarak bu fikirlere bağlıdır.[4]

---

* Latin dillerinde "topluluk, cemaat" anlamlarına gelen *community* sözcüğünün kökenini oluşturan *cum-munus* ayrıştırıldığında, *-cum*, "birlikte, ile, ortaklık" anlamlarını verirken *–munus*, yükümlülük, borç ve armağan anlamlarını gösterir.

3 R. Esposito, Communitas. *Origine e destino della comunità* (Torino: Einaudi, 1998).

** Lat. "ihanet suçları."

4 Hobbes, *De Cive*, XII.8.

Spinoza'dan önce, vahşi bir çokluk ve onun tabii gücü üzerindeki mutlak hâkimiyet şeklindeki egemenlik düşüncesini yalnızca monarkomaklar sorgulamıştı.[5] Fakat monarkomaklardan farklı olarak Spinoza, öznelerin çokluluğu ile politik gücün mutlak karakteri arasında yeni bir ilişkinin fikrini oluşturmak için çokluk kategorisini yeniden ele alır. Konuyu ayrıntılandırırken Hobbes'un çıkarımlarına, onları tersine çevirmek için başvurur. Yepyeni ve devrim niteliğinde bir çokluk düşüncesi oluştururken kullandığı gözlemleri temin etmek içinse, aynı ölçüde Machiavelli'nin çözümlemelerine başvurur.

Halkın Machiavelli düşüncesindeki yeri, bütünüyle eleştirel olmayan bir savunuya indirgenemez. Machiavelli, gerçekçiliği temel alan antropolojisiyle uyumlu bir şekilde hiçbir toplumsal grubu övmez. *Konuşmalar* I.53'te, özellikle yönetim tarafından "cesaret isteyen bir plan" önerildiğinde, halkın "gözünün [genellikle] hiçbir şey görmediğini" söyler. Halk "güçlü" olduğunda, yani önemli kararları etkileyebildiğinde çoğunlukla aldanır ve tüm kenti yıkıma sürükler. Dolayısıyla halkın gücü tehditkâr bir biçimde ortaya çıkar ve sahte bir "iyilik gösterisi"ne, diğer bir deyişle, insanın "zararlı doğası" ya da tabiat konusundaki kıt bilgisi yüzünden aldatılmaya açık hale gelir.

Ancak söz konusu kötülük ve hatalardan halk asla tek başına sorumlu değildir. Machiavelli hiçbir zaman iyi ile kötü arasında kesin bir ayrım yaparak tarafların oynadıkları rollerin basitleştirilmesine izin vermez. Bu nedenle *Floransa Tarihi*'nde, kentte vuku bulan en kayda değer olayları, en korkuncundan en mükemmeline kadar çeşitli detaylarıyla aktarmayı tercih eder. Atina Dükü olayı da bu açıdan örnek niteliğindedir.

Dükün Floransa'ya girişi, Lucca kentinin kesin olarak kaybedilmesine sebep olan talihsiz savaşın bir sonucu olarak gerçekleşmişti. İlk olarak Verona senyörü Mastino della Scala'nın, ardından da Venediklilerin ihanetine uğrayan Floransalı soylu-

5 Bkz. Bove, *La stratégie du* conatus, s. 261.

lar, Lucca'nın fethedilmesi "işi"nde başarısız olmuş, "uzun bir savaşın sonunda... çok para kaybetmiş ve utanca boğulmuşlardı."[6] Halk Lucca'nın fethedilmesi kararını alırken yapılan can alıcı hatalar yüzünden, Büyüklere ciddi suçlamalar yöneltmekteydi, çünkü bu karar tüm kent için pahalıya patlamıştı. *Floransa Tarihi* metninde sıklıkla karşılaştığımız üzere, Floransa'yı bozguna uğratan nedenleri bütünüyle idrak etmiş halktan konuşmacılar bir kez daha araya girer ve Machiavelli'nin argümanların birçoğuna yakından ayna tutan bir politik anlayış sergilerler.

Büyükler, halkın öfkesini yenmek amacıyla gizlice Atina Dükü'ne kentin senyörlüğünü sunar. Yaptıkları hatalar halkın yaptıklarıyla eşdeğerdedir. Fakat halk çoğunlukla başkalarınca aldatıldığı, gizli çıkar ve amaç sahibi kimseler tarafından maniple edildiği için bu hataları yapar. Yine de halktan yalnızca bu şekilde söz edilmez; Machiavelli halkın politik rehberliğinden kaynaklanan sorunların elbette ki farkındadır. *Konuşmalar*'da ileri sürdüğü üzere; "bir yandan, denetimsiz ve lidersiz çokluktan daha korkutucu bir şey olamaz, diğer yandan ise bundan daha güçsüz bir şey de yoktur."[7]

Bununla beraber birçok düşünürün aksine Machiavelli, "çok"un doğal olarak korkak ve güçsüz olduğunu ileri sürmez. Öncelikle, *Konuşmalar*'da belirtildiği gibi uygun bir kurumsal düzenlemeyle, "denetimsiz" çokluğun kusurları giderilebilir. Roma örneği söz konusu duruma ilişkin başka bir kanıt sunar. Machiavelli pleblerin "taleplerini duyurmayı" nasıl başarabildiklerini anlatırken, Roma'da senato ile plebler arasındaki çatışmayı över.[8] Bu çatışmanın sebepleri pekâlâ temelsiz olabilirdi. Ama plebler fikirlerinde yanılmış bile olsalar, kurumsal sistem, halkın gücünün ters etkilerini denetim altına almayı başarabilmişti.

---

6 *Florentine Histories*, II.33.

7 *The Discourses*, I.57.

8 A.g.y., I.4.

"Çok" hata yapabilir; fakat arzuları özgürlüğe yönelmiştir ve davranışlarındaki yanlışlıkları gösterebilecek saygın ve bilge bir kimseyi nasıl dinleyeceklerini bilirler.* Bununla birlikte, Machiavelli halkın gerçeği kavrama kapasitesine vurgu yapar. Döneminin yazarlarından farklı olarak, halkın "tabiatı gereği" hataya düşme eğiliminde olduğunu düşünmez. Tüm insanlar hata yapabilir, bu durumda hem hükümdarlar hem de halklar hata yapma riskini göze alır. Üstelik hükümdarın yol açtığı kötülükler diğerinin hatalarına nazaran çoğu kez daha ağırdır. *Hükümdar*'ın açılış önermesine dikkat etmemiz gerekir; eserin sunuşunda Machiavelli toplumsal konumunu belirtmekte ve politika konusundaki "bilgi"sinin yalnızca politika deneyimlerinden değil, aynı zamanda ve özellikle "aşağı ve mütevazı konumdaki birisi" olmasından kaynaklandığını ileri sürmektedir.

Herkesin, hem hükümdarların hem de halkların, hata yapma ihtimalini göz önüne alarak, Machiavelli halkın hükümdarlardan daha az hataya düştüğünü ileri sürer. Hükümdar daha güvenilmezdir ve hepsinden önemlisi, daha nankördür. Nankörlüğün, kentteki güç ilişkilerinin dengelerini ve gelişimini yansıtan belirleyici bir rolü vardır. "Ya açgözlülükten ya da şüpheden kaynaklanan"[9] bu musibet, komutanın savaşta ya da yurttaşın kamu işlerini yürütürken kazanabileceği kişisel saygınlıktan kaynaklanır. Çoğu kez hükümdar ve halk, bu başarılara nasıl itibar etmeleri ve onları nasıl ödüllendirmeleri gerektiğini bilemez ve hata yaparlar. Bilakis korkularından ya da açgözlülüklerinden komutanı veya yurttaşı "gücendirmiş" olurlar. Nankörlük ve şüphenin insan tabiatının genel özellikleri olduğunu biliriz; Machiavelli Tacitus'un sözünü yineler:

---

* *Konuşmalar* I.58'de Machiavelli, halkı "tedavi etmek" için sözcüklerin yeterli olduğunu yazar; denetimsiz halkı saygın ve bilge bir kişinin konuşmasıyla tekrar "doğru yola döndürmek" mümkündür. Ancak kötü bir hükümdarın karşısında konuşabilecek kimse bulunamaz, "tek çare çeliktir" (bkz. *Söylevler*, I.58, ss. 204-205).

9 A.g.y., I.29.

"İnsan yarardan çok zarara karşılık vermeye yatkındır; çünkü minnettarlık yük, öç ise bir kazanç gibi görünür".[10] Pleblere ve çokluğa duyduğu sempatiyle tanınmayan Tacitus'tan alıntılanan bu bulgu, her bakımdan kayda değerdir. Machiavelli'nin Romalı tarihçinin sözüne başvurmasının nedeni tam da bu eski önyargıyı tersyüz etmektir. Nankörlük musibeti, cumhuriyet yönetimlerinde hükümdarlıklara nazaran daha az tehlikeli ve daha az yaygındır. Hatta bozulmamış bir cumhuriyette bazen "büyük yararlar sağlar... çünkü özgürlüğü daha sürekli kılar ve ceza korkusuyla insanları daha iyi, daha az hırslı yapar."[11] Diğer bir deyişle birinin kişisel gücünü arttırma teşebbüsünde bulunması hükümdarlıklarda daha sık görülen bir şeyken, bozulmamış bir cumhuriyette bu yıkıcı dürtüleri kontrol altına alabilmek sağlam kurumsal bir sistem için daha kolaydır. İktidarın yapısı ve hükümdarlığın uygulanma tarzları nedeniyle, hükümdarın her zaman uyruklarından, özellikle de iyi ve sağduyulu olanlardan korkmak için daha güçlü sebepleri olur. O halde cumhuriyete nazaran hükümdar daima daha nankör olacaktır.

Fakat Machiavelli incelemesini burada sonlandırmaz; hükümdarlar ve halklar arasındaki karşılaştırmasını "çoklu" olanın "tekil" olana politik üstünlüğünü belirtmeye kadar götürür. *Konuşmalar* III. Kitap 29. Bölüm'de Machiavelli, halkın hatalarına hükümdarlarının kötülüklerinin neden olduğunu ileri sürer. Gerçekten de hükümdarlar genellikle uyruklarının tabiatından şikâyet eder, elverişsiz yasalarla ve hatta belki de şiddetli güç kullanımına başvurarak bununla baş etmeye çalışırlar. Halbuki hükümdar yansımasını halkında, halkın adetlerinde ve yaşam tarzlarında, en önemlisi de (o zamana kadar klasik bir tema haline gelmiş bir durumu ters yüz ederek)

10 *Proclivius est iniuriae, quam beneficio vicem exsolvere, quia gratia oneri, ultio in questu habetur.*

11 A.g.y.

yaptıkları kötülüklerde bulmalıdır. Söz konusu kötülükler de, yalnızca hükümdarların kendi kusurlu davranışlarını denetim altında tutmaktaki yetersizliklerine atfedilebilir.[12]

Batı politik felsefesindeki egemen ve geleneksel düşünce akımı, halkı kötülüğe ve hata yapmaya yatkın, yönetmekten aciz ve temsil edilmeye muhtaç olarak görür. *Konuşmalar* ve diğer metinleriyle Machiavelli, bu düşünce geleneğine karşı savaş açar. Bunu yaparken de Livius'tan uzaklaşmaktan çekinmez; Livius'un otoritesini sorgulayamamış olması, şüphesiz, onunla aynı fikirde olduğu anlamına gelmez. *Konuşmalar* I. Kitap 58. Bölüm'den alıntılarsak: "Yalnızca Titus Livius'un değil tüm diğer tarihçilerin de doğruladığı üzere, çokluktan daha değişken ve daha istikrarsız hiçbir şey yoktur."[13] Çokluğa dair bu fikrin altında yatan, çokluğun sonradan pişman olacağı eylemlerde bulunmasıdır ki Manlius Capitolinus'u ölüme mahkûm etmeleri buna örnektir. *Aut humiliter servit, aut superbe dominatur** deyişi buradan kaynaklanır; çokluğun tabiatına ilişkin bu çok eski yargı, tüm tarihçi ve politikacılar tarafından paylaşılmış, nesilden nesile aktarılmıştır.

Machiavelli, bu ideolojik savaşı kolay ya da zahmetsiz bulmadığını itiraf ederek güçlü bir şekilde bu yargıya karşı çıkar. Yasalar, gördüğümüz gibi, bir yönetimin *virtù*'sunu değerlendirmemize olanak sağlar. Yasalarla "denetim altına alınmış" hükümdarlar, "en eski çağlarda" Mısır'daki yöneticiler ve "zamanımızın" Fransa kralları gibi, *virtuoso* bir şekilde yönetirler. Fakat çokluklar da yasalarla düzenlendiği takdirde, aynı *virtù*'ya sahip olur, argümanın can alıcı noktası budur. O çok eski önyargı tersine çevrilmiştir; uygun koşullar altında halk "ne hakir bir köle ne de kibirli bir efendidir:"

---

12 *The Discourses*, III.29.

13 A.g.y., I.58.

* *...Haec natura multitudinis est, aut humiliter servit, aut superbe dominatur*: "Bu, kalabalıkların tabiatıdır; ya hakir bir köle ya da kibirli bir efendidirler."

> Bizim tarihçilerimizin söz ettikleri çokluk, Romalılar gibi yasayla düzenlenmiş değildir, Sirakuza'daki gibi öfkeli ve kontrolsüz çokluğun işlediği tüm suçları işleyen, tıpkı Büyük İskender'in ve Herod'un yukarıda anılan durumlarındaki gibi sınırlanmamış bir çokluktur. Bu nedenle çokluğun tabiatı, hükümdarların tabiatından daha kabahatli değildir; zira her ikisi de sonuçlarını dikkate almadan hata yapmakta özgür oldukları zaman aynı ölçüde hata yapar.[14]

Deneyimin teoriye, tarihin tarihçilere karşı tanıklık ettiği söylenebilir. İnsan tabiatındaki kötülükler konusunda hükümdarları değil yalnızca halkları suçlayanlar, öngörüsüz, saf ya da kötü niyetlidir. "Değişkenliği ve istikrarsızlığı" tam olarak "hükümdarların yaşamında buluruz; bunları halkta aramak ise boşunadır." Machiavelli'nin saldırısı, söz konusu önyargıyı, "ortak kanı"yı tam "kalbinden" vurur; ama aynı zamanda tarihçilerin ve politikacıların, hatta el üstünde tuttuğu Livius'un otoritesini de karşısına alır. Bu noktada ortak kanı bütünüyle altüst edilebilir. Machiavelli kendisini "halka dayanan batağa batar"[15] şeklindeki yanlış atasözünün karşısında konumlandırır ve aynı politik koşullar altında, halkın ve çokluğun herhangi bir hükümdardan daha üstün olduğunda ısrar eder:

> Dolayısıyla, iktidarda olduğu zaman halkın değişken, dönek ve nankör olduğunu söyleyen ortak kanıya karşı olarak, söz konusu kusurlar açısından onların tek tek hükümdarlardan farkları olmadığını iddia ediyorum. Bu nedenle halkları ve hükümdarları aynı şekilde suçlamak en doğrusudur; ancak hükümdarları bunun dışında tutanlar kendilerini aldatırlar. Çünkü yönetimdeki bir halk eğer gerektiği gibi sınırlandırılırsa, tıpkı bir hükümdar gibi ya da ondan daha fazla kararlı, basiretli ve minnet dolu olacaktır; hükümdar sağduyulu olarak görülse dahi. Öte yandan hükümdar eğer yasalara tabi değilse halktan daha nankör, değişken ve basiretsiz olacaktır. Ayrıca davranış tarzlarındaki farklılık tabiatlarının farklı olmasından kaynaklanmamaktadır, zira tabiat her yerde aynıdır ve

14 A.g.y.
15 *The Prince*, IX.

> iki tarafta da iyi özellikler varsa halkınki ağır basar. Farklılık, tabi oldukları yasalara duydukları saygının daha az ya da daha çok olmasına bağlıdır.[16]

Halkların ve hükümdarların tabiatlarında farklılık yoktur; Machiavelli'nin geleneksel politik felsefeye karşı savaşını sürdürmeye karar verdiği temel nokta budur. Bölümü sonlandırırken, Machiavelli dikkat çekici bir ayrıntıya daha yer verir ve bu önyargının yüzyıllardır sürmesinin nedeninin, bir kez daha güç ilişkilerinden kaynaklandığını açıklar: Tıpkı insanlar arasında olduğu gibi fikirler arasında süregiden çatışmalar, savaşlar ve mücadeleler de tarihin ve politikanın dışında değildir. Tarihin görevi aynı zamanda bu mekanizmaları anlamak ve aktarmaktır:

> Halkın zalimlikleri, kamunun malına el uzatmasından korktukları kişiye, hükümdarın zalimlikleri ise kişisel mülkünü elinden almasından korktuğu kişiye yönelir. Halk hakkındaki önyargı, iktidarda olduğu zaman dahi, herhangi birinin onlar hakkında korkusuzca ve alenen kötü konuşabilmesinden ileri gelir; diğer bir yandan bir hükümdar hakkındaysa herkes bin bir korku içinde ve çok dikkat ederek konuşur.[17]

Bir kez daha, korkunun insanın kararlarını yönlendirdiğini görürüz. Bu durumda Machiavelli, çokluğu nankör, değişken ve vefasız olarak değerlendiren genel kanıya karşı onu savunmaktan çekinmez. Fakat öncelikle tarihin ve deneyimin alanında mümkün olan bu kabul, aynı zamanda büyük önem arz eden teorik ve politik bir tutumun takınılmasına işaret eder. Machiavelli bu kabul sayesinde halk ve çokluktan, yepyeni bir şekilde politik özneler olarak, pratik anlamda, politika ve tarihte patlak veren güçlü ve yeni bir öznellik olarak bahsedebilmektedir. Tabiat herkes için aynıysa, hükümdar üstün bir

16 *The Discourses*, I.58.
17 A.g.y.

politik rasyonelliğe dayanarak hak iddia edemiyorsa, o halde çokluk diğer aktörlerle eşit düzeyde politika alanına girişini talep edebilir. Kabul edilecekler artık yalnızca hükümdarlar, devletler, güçlü aileler ve paralı komutanlar değildir; halk ve "aşağı ve mütevazı konumdaki" tüm insanlar şimdi politikanın sahnesinde yerini alabilir. Ve yine "sapkın" Machiavelli'nin skandal yaratan öğretilerinden biri çıkar karşımıza: politik yetkinlikleri ve rasyonellikleri nedeniyle halkı onurlandırmak ve itibarını vermek.

Bu itibar, hükümdarın bundan böyle uyruklarının tepkilerini, yurttaşların tutumunu, daha genel olarak da halkı dikkate almadan politik bir edimde bulunamayacağı anlamına gelir.[18] Bunun için Machiavelli'nin, Niccolò Barbadoro ile Niccolò da Uzano arasındaki diyalog aracılığıyla "herkese" iyilik eden Cosimo'ya karşı çıkmanın imkânsızlığını aktardığı sayfalara bakmak yeterlidir.[19] Ya da Valentino Dükü'nün, işleri acımasızlıkla yürütmüş olan teğmeni saf dışı bırakmak için[20] eski senyörlerin kenti şiddete başvurarak yönetmelerini "sona erdirerek" ve Romagna halkının güvenini kazanarak sarf ettiği ilgi ve çabaya bakılabilir.[21] Dük, kentliler arasındaki barış ve düzeni bu yolla sağlamıştır.[22] Ayrıca bu bağlamda, hükümdar için uyruklarının güvenini ve sevgisini kazanmanın ne kadar önemli olduğunu anımsayabiliriz; zira hükümdarı komplo tehlikesiyle karşı karşıya getiren en büyük sebep, tahmin edileceği üzere "halk"ın nefretidir.[23] Bir hükümdarın komplolara karşı kendini güvence altına alabilme-

18 Bu çıkarım Bonadeo'ya aittir; A. Bonadeo, "The Role of the People in the Works and Times of Machiavelli," *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 32 (1970), ss. 351-370.

19 *Florentine Histories*, IV.27.

20 *The Prince*, VII.

21 Bkz. Machiavelli, "Description of the Way Used by Duke Valentino to Kill Vitellozzo Vitelli, Oliverotto da Fermo, Messer Pagolo and the Duke of Gravina Orsini," *Chief Works and Others*, c.I.

22 *The Prince*, XVII.

23 *The Discourses*, III.6.

sinin en iyi yolu, "nefret edilmesine ya da hor görülmesine yol açacak şeylerden kaçınma"ya özen göstermesidir; "bunu başarabildiği takdirde, görevini yerine getirmiş olur ve başka kusurları nedeniyle herhangi bir tehlikeyle karşılaşmaz."[24] Ve bu bağlamda Machiavelli bir kez daha, şayet uyruklardan korunmak için inşa edildiyse faydasız ve zararlı olan kale örneğine başvurur.[25] Hükümdar yürüttüğü politikada her zaman amaç olarak halkın güvenliğini ve çıkarını gözetmelidir: Tüm tehlikelerden korunmak için hükümdarın elindeki en iyi silah budur. Fakat halkın, yargılarının ve de eylemlerinin politik eylemin temel unsurları olduğuna dair en büyük kabul, *Hükümdar*'da "halkın desteğiyle" hükümdarlığa getirilen önde gelen bir yurttaştan bahseden "Sivil Hükümdarlık Hakkında"[26] [*De Principatu Civili*] başlıklı IX. Bölüm'de karşımıza çıkar.[27] Sıradan bir yurttaş hükümdarlığa, "ya halkın ya Büyüklerin desteğiyle" gelebilir. Fakat ikinci durumda gücü elinde tutması daha zordur, çünkü Büyükler, hırslı olduklarından ötürü daha ciddi bir tehlike arz ederler. Kentteki çeşitli "mizaçlar", birbirinden farklı amaçlar tarafından belirlenmektedir ve hükümdarın tüm bunları dikkate alması gerekir. Gerçekten de

> dürüstlükle ve başkalarına haksızlık etmeden soyluların arzusunu yerine getirmek olanaksızdır, oysa halkın arzusu elbette yerine getirilebilir; çünkü halkın arzusu, Büyüklerinkinden daha dürüsttür, Büyükler ezmek isterken halk ezilmemek ister. Kaldı ki, bir hükümdar kendisine düşman bir halkla asla güvende olamaz, çünkü halk çok kalabalıktır; Büyüklerle baş edebilir zira sayıları azdır.[28]

---

24 *The Prince*, XIX.

25 *The Discourses*, II.24.

26 Sivil hükümdarlık hakkında daha ayrıntılı olarak bkz. H. Baron, "Machiavelli: The Republican Citizen and the Author of the *Prince*," *English Historical Review*, 76 (1961), ss. 217-253; G. Cadoni, *Machiavelli. Regno di Francia e "principato civile"* (Roma: Bulzoni, 1974).

27 *The Prince*, IX.

28 A.g.y.

Bu bölümde Machiavelli, bir hükümdarın tercihini mutlaka halktan yana yapması gerektiğini öne sürer. Böylelikle halkın "mizacı", Machiavelli açısından *virtuoso* politikanın dayanağı olarak politika sahnesine çıkar. Hükümdarın yalnızca halk ile Büyükler arasındaki kutuplaşmadan doğan toplumsal bir çatışmayla karşı karşıya kaldığında halkı göz önünde bulundurması değil, aynı zamanda, çokluktan yana olmakta da tereddüt etmemesi gerekir. Soyluların desteğiyle hükümdarlığa yükseldiğinde dahi, izlediği politikayı halktan yana olarak değiştirmediği sürece iktidarı sıkıntılara maruz kalacak ve istikrarsız olacaktır:

> Halkın desteğiyle Hükümdar olan bir kimse, halkla arasındaki dostluğu korumalıdır; bu da onun için çok kolaydır, çünkü halk ezilmemekten başka bir şey istemez. Ama halkın desteği olmadan, soyluların desteğiyle hükümdar olan biriyse her şeyden önce halkı kazanmaya bakmalıdır; bunu da halkı koruması altına alarak kolayca yapar. İnsanlar kötülük bekledikleri kişiden iyilik gördüklerinde, bu insana karşı daha çok gönül borcu duydukları için; halk da, sanki kendi desteğiyle hükümdar yapmış gibi bağlanacaktır ona. Hükümdarın halkın sevgisini kazanabilmesinin çeşitli yolları vardır; ama bu yollar duruma göre değiştiğinden kesin bir kural verilemez, bu yüzden bu konuya değinmeyeceğim. Yalnızca şunu belirterek sözümü bağlayacağım: Bir hükümdarın halkla dost olması gerekir; aksi takdirde, kötü günlerinde çaresiz kalır.[29]

Sivil Hükümdarlık hakkındaki bu bölüm, hükümdarlık politikasında halkın taleplerinin giderek daha çok önem kazanmasının anlaşılması bakımından belirleyicidir.[30] Hükümdarın iktidarı için en sağlam temel açıkça halktır ve burada halk, geleneksel söylemde denetim altında tutulması ve zarar vermesini önlemek için dizginlenmesi gereken, istikrarı bozan bir öğe olarak değerlendirilen çokluktan başkası değildir.

---

29 A.g.y.

30 Diğer bir yandan ise, Machiavelli'nin politika felsefesindeki başlıca temalar bakımından *Hükümdar* ile *Konuşmalar* arasında bir kırılma olmadığını kanıtlarlar.

Machiavelli'nin politik teorisinde halka verilen merkezi önemi, başka bir bağlam üzerinden daha yakından incelemek de mümkün olabilir. Örneğin Bonadeo, halkın (tüm haklarını elinde tutarak) hükümdarın politik "gündem"ine girmesini kabul eder, ancak yine de buna sınırlı bir önem atfeder. Halkın bu girişi, Bonadeo için, hükümdarın bakış açısı egemen görüş olmayı sürdürdüğü sürece yalnızca "dolaylı" olarak gerçekleşir. Bonadeo'ya göre hükümdar artık halkın taleplerini ve "mizacını" dikkate almadan eyleme geçemeyeceği ölçüde, halk politikanın öznesi haline gelir.[31] Yöneticilerin iktidarının istikrarı, halkın tatmin edilmesine bağlıdır. Bunun yanı sıra Bonadeo, Machiavelli halk ile Büyükler arasında "tabii" bir farklılık görmese de, soyluların hükmetmek için gereken deneyimin ve bilgeliğin gerçek temsilcileri olmayı sürdürdüğünü iddia eder. Dolayısıyla da geleneksel olarak Büyüklere atfedilen role ve öneme nazaran halkın politikaya tüm haklarını elinde tutan özneler olarak girmesi üzerinde fazla durulmaması gerekir.[32]

Jean-Claude Zancarini, "halk" (*popolo*) ile "plebler" (*plebe*) kavramları arasındaki ilişkinin lingüistik bir analizi yoluyla, halkın politik rolünü daha bütüncül olarak incelemiştir.[33] Zancarini'ye göre Machiavelli'nin sözcük kullanımında bir "gerilim" bulunur. Bu gerilim bir yandan, politik teorideki "yeni nesneleri" tanımlamak amacıyla özgün, "teorik bir düzenleme" olarak kullanılır. Fakat diğer yandan, halen "devam etmekte olan bir süreci" ifade eder. Bu durum, kavramların çokanlamlılıklarının ve kullanıldıkları bağlamlardaki karmaşıklığın göz önünde bulundurulmasını gerekli kılar.[34]

---

31 Bkz. Bonadeo, "The Role of the People," ss. 375-376.

32 A.g.y. Ayrıca bkz. A. Bonadeo, "The Role of the 'Grandi' in the Political World of Machiavelli," *Studies in the Renaissance*, 16 (1969), ss. 9-30.

33 J.-C. Zancarini, "Gli umori del corpo politico: 'popolo' e 'plebe' nelle opere di Machiavelli," *La lingua e le lingue di Machiavelli. Atti del convegno internazionale di studi (Turin, 2-4 Aralık 1999)*, der. A. Potremoli (Floransa: Olschki, 2001), ss. 61-70.

34 A.g.y., s. 61.

Zancarini'nin analizi, "kentteki diğer 'mizaca', yani 'Büyüklere' ya da 'soylulara' karşıt olarak tanımlanan 'halk' ve 'plebler' sözcüklerinin anlamlarında, kavramsal bir farklılık olmadığını" ortaya koyar. Fakat çalışmamızın önceki bölümlerinde gördüğümüz üzere mizaçlar oldukça gerilimlidir, özellikle de iyi ve kötü çatışmaları birbirinden açık bir biçimde ve doğrusal olarak ayırt edebilme olasılığı söz konusu olduğunda.[35] Zancarini'ye göre daha *Hükümdar*'da, "belki de ikili ayrımın (iki mizaç arasında yapılan ayrımın) politik bedenin iç mekanizmalarını açıklamaya uygun olmadığı"na işaret eden "büyük bir karmaşıklığın izlerini" buluruz. Sözcüklerin kullanımındaki gerilim *Floransa Tarihi*'nde, özellikle de III. Kitap'ta *Ciompi* ayaklanmasını aktaran pasajlarda belirgin hale gelir. Metinde bir yandan Machiavelli plebleri taleplerinin karmaşıklığı ve önemini kavramış gibi görünür. Fakat diğer yandan "halk" ve "plebler" ifadelerinin lingüistik kullanımı çatışmayı "tecrübeyle sabit olan açıklamalara" dayalı daha geleneksel bir sınıflandırmaya geri gönderir.[36]

Bu nedenle Zancarini Machiavelli'nin ısrarla ileri sürdüğü ilkeyi tutar; *Ciompi* sınıfına mensup konuşmacı politikanın kurallarını tanıma kapasitesine sahiptir ve bu nedenden ötürü "politik bir aktör olarak kabul edilebilir ve edilmesi de gerekir."[37]

---

35 Bkz. F. Del Lucchese, "'Disputare' e 'combattere.'"

36 Zancarini, "Gli umori del corpo politico," s. 69. Eğer *Ciompi* sınıfının talepleri, Machiavelli'nin ekonomik ve toplumsal karmaşıklığa dair kavrayışını yansıtıyorsa, Zancarini'ye göre bu kavrayış, isimsiz konuşmacının söyleminde ve sözcüklerinde kavramsal derinliğini yitirir. Zancarini, konuşmacının gerçekte kendi taleplerinden ziyade Machiavelli'nin "sesini, üslubunu ve düşüncesi"ni yansıttığını düşünür.

37 Bununla birlikte Zancarini'ye göre, *Hükümdar* ve *Konuşmalar*'ın önceki sayfalarında büyük emek harcanarak geliştirilmiş argüman, burada bir ölçüde karmaşıklığını yitirir. Zancarini'ye göre isimsiz pleb, Machiavelli'nin dilinden konuşarak düşünürün gerçekçi kavramlarını ifade edebilmektedir. Ancak, "alt tabakadan halkı" ve üyesi olduğu "en alt tabakadaki plebleri", diğer bir deyimle, "'boyunduruk altında olanları' ezip geçen toplumsal-ekonomik mekanizmanın adaletsizliğini ifade edemez." Bkz. A.g.y., s. 70.

Şimdi ise Machiavelli'nin sözcük kullanımındaki "gerilim", terminolojik "halk/plebler" eşleşmesiyle sınırlı olmaktan öte, aslında bu dilin birçok yönüne yayılır.[38] Machiavelli, geleneksel bir terminoloji ve sözcük kullanımından başlayarak, devrimci bir politik teori formüle etme yolunda ilerlemektedir. Ancak bu gerilime rağmen isimsiz plebin yaptığı konuşma, soyut ya da tutarsız gibi görünmez. Tüm konuşmayı tekrar gözden geçirmeden şunu belirtebiliriz ki, plebin Machiavelli'nin kavram ve terimlerini kullanması, pratik gerçekliğin yitirildiği anlamına gelmez.[39] Aksine, adaletin ve insani yasanın kökenine ilişkin olarak gördüğümüz gibi, isimsiz plebin Machiavelli'nin dilinden konuşması şunu gösterir: Halk ve plebler, özerk politik öznelerdir; ihtiyatlı ya da *virtuoso* hükümdar tarafından artık tanınmayı beklemeyen taleplerin sahipleri de olsalar, politik ve toplumsal kuvvetler olarak, politika alanına bağımsız ve beklenmedik bir giriş yaparlar. İki sözcüklü (halk ve plebler) ifade tarzına başvurulmasının gerekçesi, Machiavelli'nin kavrayış tarzında yatar; belirli sınıflandırmalara ve sözcüğe özgü bir "gerilim"in ötesinde Machiavelli, bu politik gerçekliği sabit kategori ve çerçevelere yerleştirmeden "hareketli" bir şekilde kavrar.

Plebere özgü devrimci bir programın halen konuyla ilgili olup olmamasının Machiavelli için önemi yoktur. Önemli olan, isimsiz plebin konuşmasıyla da ortaya konulmuş, fark edilmiş ve sözcüklere dökülmüş olan talepler ve içeriktir. Plebler ile hükümdarlar arasında da geçerli olduğu üzere, bu toplumsal grupların hiçbirinin arasında tabii farklılıkların bulunmadığı

38 Daha ayrıntılı olarak bkz. *La lingua e le lingue di Machiavelli*, der. Potremoli; Fournel'in önemli notlarıyla Zancarini, *La langue du* Prince.

39 Bkz. G. Sasso, *Niccolò Machiavelli*. Sasso, konuşmacının "soğukkanlı üslubu"na vurgu yapmakla birlikte, bu üsluba "kuramsal bir zayıflığın" eşlik ettiğini söyler. Zira konuşma "yalnızca retoriksel bir boyutta sunulur ve belirli güçlükleri değilse de, söz konusu eleştirel ve problematik bakışı ortaya koymakta başarısız olur."

fikri de ayrıca önemlidir. Tüm çalışması içinde, bu temel politik ilkenin özetlenmesi görevini Machiavelli'nin güçlü bir metinle isimsiz plebe vermiş olması anlamlıdır. Plebin kendi sözcükleriyle:

> Yaşlı olduğumuzu yüzümüze vuruyor olmaları sizleri kaygılandırmasın, çünkü tüm insanlar aynı başlangıç noktasına sahip olduklarından eşit şekilde yaşlıdırlar ve tabiat herkesi tek bir şekilde yaratmıştır. Çırılçıplak soyun bizi, benzer olduğumuzu görürsünüz; bize onların giysilerini onlara da bizimkileri giydirin, hiç kuşkusuz bizim soylulardan onların da alt tabakadakilerden hiçbir farkı kalmaz, çünkü aramızdaki eşitsizliği yaratan sadece yoksulluk ve zenginliktir.[40]

Konuşmadan çıkarılması gereken temel ilke budur. Bu şekilde, yeni teorik kavramların daha geleneksel bir terminoloji ve politik felsefe bağlamında formüle edilmesinde, Machiavelli için lingüistik bir gerilim ve güçlük söz konusudur. Fakat isimsiz konuşmacı figürü, soyutlamaya düşmeksizin, Machiavelli düşüncesinin bu yönünün (yani, halkın özne olarak politikada merkezi bir konumu elde etmesinin ve hükümdara karşı üstünlüğünün) bir olgunlaşma sürecinde olduğunu ortaya koyar gibi görünür.[41] Çokluluğun bir ifadesi olarak politik rasyonelliğin, çoğul biçime getirilmesi gerekir. Tekil biçimi (hükümdar) bir soyutlamadan fazlası değildir, kaldı ki bunun iddia edilen üstünlüğü Machiavelli tarafından ifşa edilmiş, maskesi düşürülmüştür. Bu sorunsalla ilgili olarak, Machiavelli'ye öncül bir isim bulmamız gerekiyorsa, Batı düşünce tarihinde milattan

---

40 *Florentine Histories*, III.13.

41 Aynı zamanda, tüm politik düzenlerin zorunlu olarak olumsal olduğuna ilişkin ilkeyi de ifade eder. Tabii bir düzenin *virtù*'suyla saygı ve itaat bekleyen aristokratik *logos*, insanlara ortak bir tabiatın tanınmasıyla baltalanmış olur. Felsefe, eşitsizlik kavramına ilişkin krizi ortaya koymaksızın, insanlar arasında tabii bir eşitsizlik olduğunu iddia edemez: İddia, kendi olumsuzlamasını da beraberinde getirir. Bkz. Ranciére, *Disagreement: Politic and Philosophy*.

önce beşinci yüzyıla kadar geri gitmemiz gerekebilir. Bu bağlamda Platon'un acımasızca eleştirdiği, Sofist Protagoras'ın *politiké techne*'yi tüm insanlar için ayrım yapmaksızın tanımasına dayanan bir demokrasi teorisi formüle etmesine bakılabilir. Machiavelli'nin düşüncesinde buna yakın bir felsefi dil buluruz; bu dil, tüm insanların tabii olarak eşit olduğunu, çokluğun yönetici karşısında politik bakımdan üstün olduğunu öne süren benzer bir radikal söylemdir.[42]

Spinoza söz konusu sorunlar üzerine düşünmek için ara verdiğinde, Machiavelli'nin argümanları ona çoklu ve tekil konusuna politik bir yaklaşım için gerçek bir kavramsal "alet çantası" gibi görünmüş olsa gerektir. Spinoza etiği, gerçek bir "çokluluk etiği" olarak tanımlanabilir. *Etika*'nın beş bölümü arasındaki karşılıklı bağlantılar (zorunluluk ve özgürlük ayrımı, Töz ve Kipler metafiziği), başından beri çokluluğun ve karmaşıklığın Spinoza'nın analizinin can alıcı özellikleri olduğunu, gerçeği anlamak için elzem olduklarını ortaya koyar. Bu özelliklerin etik etkileri en çok sonlu kiplerin ontolojik durumlarında hissedilir.

En dirençli, en güçlü ve en yetkin bedenler en karmaşık olanlardır: Bu, verili ve dışsal, hiyerarşik bir ölçeğe ilişkin bir durum değil; bireyler arasındaki karmaşık ilişkiler ağı içinde varlığını sürdürme stratejisi olarak *conatus*'un ortaya konuluşundaki duygulandırma ve duygulanma kapasitesine ilişkin bir durumdur.[43] Ve bu öncelikli olarak bedenlerin, onların karşılaşmalarının, ilişkilerinin ve karşılıklı mübadelelerinin analizi üzerinden gerçekleşir. Spinoza'nın belirttiği üzere, "bir beden diğerleriyle kıyaslandığında, aynı anda birçok şey yapmaya ya da birçok şeyden duygulanmaya ne denli yatkınsa, zihni de diğer zihinlerle kıyaslandığında birçok şeyi algılamaya o den-

42 Bkz. M. Finley, *Democracy Ancient and Modern* (Londra: Chatto and Windus, 1973), (M. Finley, *Antik ve Modern Demokrasi*, çev. Deniz Türker, Ayraç Yay., İstanbul, 2003).

43 Bkz. *Ethics*, III, Ek, Duyguların Genel Tanımları, Açıklama.

li yatkın olacaktır."[44] İlişkiler, karşılıklı mübadeleler ve hatta çatışmalar, bedenlerin ve fikrini oluşturdukları zihinlerin *conatus*'larını olumlayabilecekleri en iyi koşulları ifade eder. "Yarar"ın (*utilitas*) anlamı da budur; "insan bedenini [*corpus*] pek çok şekilde duygulanmaya yatkın ya da onu dışsal cisimleri [*corpora externa*] pek çok şekilde duygulandırmaya yetkin kılan"[45] şeylerdeki artışla orantılıdır.

Konunun felsefi kaynaklarından biri, Spinoza üzerinde hiç şüphesiz çok büyük bir etkiye sahip olmuş ve bu bağlamda önemi göz ardı edilemeyecek olan Atomculuktur. Bu etki aslında, Lucretius okuması yoluyla Atomculuktan ciddi şekilde etkilenmiş olan Machiavelli için de geçerlidir. Alıntılara çok nadir yer verdiği bilinen Spinoza'nın da, özellikle Atomculara olumlu atıflarda bulunduğu görülür.[46]

Spinoza'nın Atomculukla bağları son yıllarda daha detaylı olarak incelenmektedir. Örneğin Pierre-François Moreau, hem Epikuros hem de Spinoza için fiziğin rolünü ve önemini araştırmıştır.[47] İki düşünür de çalışmalarında çok detaya girmeden, fiziğin felsefi sistemleri için gerekli olduğuna inanır. Kendilerini fiziğin temel prensiplerini tanımlamakla sınırlandırmışlar, dikkatlerini etik ve felsefi içerimlerine yoğunlaştırmışlardır. Epikuros ve Atomcular genel olarak Spinoza'yla bazı temel ilkeleri paylaşırlar; örnek olarak kesin bir nedensellik ilkesi, tabiat yasalarının zamandaki sürekliliği, yasalar olmadan herhangi bir "başkalaşım" fikrinin tanınmasının reddi verilebilir. Bu anlamda, her ne kadar farklı felsefi bağlamlar içinde de olsa, fizik Epikuros ve Spinoza'nın herhangi türde erekçi bir

---

44 A.g.y., II.13'e Not.

45 A.g.y., IV.38.

46 Bkz. 66. Mektup. Spinoza Boxel ile ruhlar konusundaki diyalogunu, muhatabının bütünüyle bağnaz önyargılarını belirttikten sonra sertçe keser.

47 Bkz. P.-F. Moreau, "Epicure et Spinoza: la physique," *Archives de philosophie*, 57 (1994), ss. 459-469.

mantığın reddedilmesinin yanı sıra, teleolojik yanılsamaları ve hepsinden önemlisi nedenler konusundaki bilgisizliği güçlü bir şekilde eleştirmelerine hizmet etmiştir. Böylelikle Moreau, Epikuros-Spinoza ekseninin politik boyutunu ilk olarak *vana religio** ve hurafelerin eleştirisine doğru yönlendirir.

Laurent Bove ise *conatus* ve bellek hakkındaki incelemesinden yola çıkarak etik düzlemde Epikurosçuluğun Spinozacılığa kavramsal yakınlığının altını çizer.[48] Her iki sistem de, tabii insani düzende dengesizlik yaratma eğilimi gösteren dışsal kuvvetlere karşı bir direnç ilkesini savunur. Bu bağlamda pratik bir etik için yol gösterici ilkeler olarak düşünülen Epikuros'un *energeia*'sı ve Spinoza'nın *conatus*'u, hazzın peşinde olan ve acıdan kaçınan düzenleyici mekanizmalardır. Üstelik Atomcu çevrelerde Epikurosçu konum, Lucretius'un *clinamen*** kuramıyla yaptığı teorik katkılarla daha keskin biçimde tanımlanır. Söz konusu edilen, tabii arzuyu ve gücü ifade eden hakiki bir "haz ilkesi"dir: tabiatın yıkıcı kuvvetlerine karşı olmanın saf, olumlu bir şekilde onaylanması.[49] Bu onay, Bove'un Epikuros ile Spinoza arasındaki farklılıkları vurgulamasına imkân sağlar. Eğer Epikuros'un *ataraxia*'sı*** esasen, dışsal kuvvetler tarafından bozulup duran bir ilk dengenin yeniden kurulması olarak tanımlanırsa, Spinozacı arzu ilkesi daha dinamik bir yöne girip, kolektif yaşama ve nihayetinde politikaya doğru ilerler.[50] Kısaca elimizdeki, Epikurosçu *in suo statu* (kendi durumunda) sürme ile Spinozacı *in suo esse* (kendi varlığında) sürme arasındaki farklılıktır. Spinoza'da varlık aslında, "kendini ku-

---

* Lat. "Batıl inanç."

48 L. Bove, "Epicureisme et spinozisme: l'ethique," *Archive de philosophie*, 57 (1994), ss. 471-485.

** Lat. "sapma." Bkz. Lucretius, *Evrenin Yapısı*, çev. Turgut Uyar ve Tomris Uyar (İstanbul: Norgunk Yay., 2011), 216-224, s. 58.

49 A.g.y., s. 474; Bove, *La stratégie du* conatus.

*** Lat. "Huzursuzluk yokluğu, denge, ruhun dinginliği."

50 Bove, "Epicureisme et spinozisme," ss. 476-477.

ran etkinliğinde, etik sürecin başında, insan kipinin ilişkisel ve özerk özörgütlenmesi içinde (taklit, acıma ve zafer hırsının duygulanımsal yasaları ve haz ilkesi temelinde) bizzat gerçeğin gerçek hareketidir."[51]

Bove'a göre, bireye ve etik düzlemdeki işleyişine dışsal olan kuvvetlere karşı iki düşünürün direniş stratejileri arasında gerçek bir karşıtlık kurulmuştur. Başka bir deyişle bu karşıtlık; Epikuros bakımından bir basitleştirme, arzu ve hazzın basit ve bireysel özüne bir dönüş ilkesi ile Spinoza bakımından, bedenlerin ve ilişkilerinin belirsizce, kurucu yetkinleşmesi demek olan bir karmaşıklaştırma ilkesi arasındadır. Tam da bu sebepten ötürü, Bove'un iddia ettiği üzere, Epikuros ve Lucretius arzuların sınırsızlılığını ve bu sınırsızlıktan kaynaklanan gelişim fikrini eleştirerek, tabiat biliminin dünyanın etik-politik boyutuna yöneltilmesini reddederler. Böylece Epikurosçu ve Lucretiusçu Atomculuk, bireysel bilgelik ve dostluk üzerinden politikaya ve "tarihin ıstırapları"ndan bir kaçışa kapı açma riski oluşturur. Bunun aksine, Spinozacılık iddialı bir şekilde direnişe ve "ıstırap tarihi"ne etik ve politik bir alternatife kapı açmayı vaat eder."[52]

Bove'un önermeleri, Atomculuk ve Spinozacılık ilişkisine dair analizi etik ve politikaya genişletmesi bakımından yabana atılmamalıdır. Atomculuğun aksine *Ataraxia* ve haz ilkesi üzerine değerlendirmeleri, Spinoza'da arzunun ve *conatus*'un bir direniş prensibi olarak işleyen dinamik, kapsamlı ve kolektif karakterine odaklanmaya yardımcı olur. Bununla beraber, Atomculuğun politik ve etik sonuçları, kişinin kendisini dünyadan soyutlaması gibi bireysel çözümler önerebilirse de, Machiavelli gibi Spinoza da, özellikle de Lucretius'un ontolojisinde, kendi politik düşüncesini geliştirmesi için oldukça elve-

51 A.g.y.
52 A.g.y.

rişli öğeler bulmuştur.[53] Özellikle de Spinoza'nın durumunda, Atomculukla ama bilhassa Lucretius'un düşüncesiyle uyum gösteren şey, çokluğun kolektif ontolojisidir: *quodcumque magis vis multas possidet in se atque potestates, ita plurima principiorum in sese genera ac varias docet esse figuras*.[54]

Lucretiusçu kuvvetler (ya da "güçler") ve özelliklerin (ya da "niteliklerin") zorunlu çokluluğundan, çokluluğun Spinozacı politik ontolojisine geçiş elbette ne doğrusal ne de dolaysızdır. Ve bu geçiş Bove'un gösterdiği üzere farklı, hatta karşıt sonuçlar doğurabilir. Bununla birlikte, Atomculuk ve Spinozacılık arasındaki ilişkiyi politik analiz yönünde kuvvetlendiren, güç ile çokluluk arasındaki bağdır. Ki çokluk kavramının gitgide merkezi bir rol oynamaya başlaması da bu yöne işaret eder. *Quid corpus possit nemo hucusque determinavit* önermesi doğru kabul edilirse, *multitudo*'nun çoklu ve karmaşık bedeni, en büyük erdem ve güç örneklerini ortaya koyan şey olur. Bu, Machiavelli'nin politik geleneği alt üst ederek yaptığı köklü değişikliklerle açtığı yolu izler. Bu bağlamda, Spinoza'nın çokluğun gücüne ilişkin düşüncesini nasıl geliştirdiğini incelemeye başlayabiliriz.

Machiavelli gibi Spinoza da bireylerden oluşmuş geniş bir kitlenin politik karakteri ve erdemleri ile ilgili herhangi bir yanılsamaya meydan vermez. Balibar'ın vurguladığı üzere, düzenlenmemiş ve belirli sınırlar içine "alınmamış" bir kitle, yaşadığı ama aynı zamanda ona ilham veren bir korkuya bağlı

53 Spinoza'nın bu konuya ilişkin söylemi, çeşitli eserleri arasında bir ayrım yaparak da açıklığa kavuşturulabilir. Örneğin *Teolojik-Politik İnceleme*'de özgürlüğün kolektif ve politik boyutu karşısında, korku ve hurafeden özgürlüğe giden bireysel yolların önemi daha ağır basar. *Politik İnceleme*'de ise *multitudo* merkezdedir, bireysel ve kolektif özgürlüğü birlikte düşünme ihtiyacı ön plana çıkar.

54 Lucretius, *De rerum natura*, II, 586-588: "nitelikleri, güçleri oranında gövdenin / çeşitlilik görülür kurucu atomlarının / hem biçiminde hem sayısında." Ayrıca bkz. M. Zanardi, "Il corpo rigenerato," *Il Centauro*, 5 (1982), ss. 56-86.

olarak, esasen ikircikliliğiyle belirlenir.[55] Zira çokluk, hurafenin, cehaletin ve *vana religio*'nun yeşermesi için mükemmel bir alandır. Spinoza çokluğu bazen, en ateşli aleyhtarlarının geleneksel biçimde kullandıkları aynı sözcüklere başvurarak istikrarsız ve değişken olarak tanımlar. Örnek olarak *Teolojik-Politik İnceleme*'nin XVII. Bölüm'ünde Spinoza der ki:

> Kitlelerin mizacının ne denli değişken olduğunu bilenler, onlara neredeyse hiç güvenmezler. Gerçekten de kitleyi aklı değil, yalnızca duyguları yönetir. Her şeyi kör bir tutkuyla isterken, kendisini açgözlülüğe ve gösteriş merakına pek kolay kaptırır. Her insan yalnızca kendisinin her şeyi bildiğini sanır ve her şeyi kendi mizacına göre idare etmek ister. Bir şeyin haklı ya da haksız olduğunu, ondan sağlayacağı yarara ya da zarara göre değerlendirir.[56]

Machiavelli için de olduğu gibi, çoklu olandaki muazzam potansiyelin altını çizmeye özen gösteren felsefi-politik bir tavrı geliştirirken Spinoza, bu tavrı sorgusuz sualsiz bir şekilde benimsemediği gibi, bu potansiyeli sorunsuz bir öğe olarak da görmez. Buna rağmen *Teolojik-Politik İnceleme*'den alıntıladığımız ve çoklu olanın kötülüklerini vurgulaması bakımından özellikle anlamlı olan pasaja daha yakından bakacak olursak, görünüşte çelişkili bir öğenin varlığını görmemek imkânsızdır. Açgözlülük ya da gösteriş merakı, değişkenlik ve duygusallık, kendi başına çoklu'nun değil, daha ziyade sanki fikirleri evrenselmiş gibi ya da daha iyisi evrensel olarak herkesçe paylaşılmalıymış gibi her şeyi bildiğini sanan ve her şeyi kendi mizacına göre idare etmek isteyen bireylerden oluşmuş bir kitlenin belirlenimleridir. *Etika* III. Bölüm'de aktarılan mimetik mekanizmalar hâlihazırda bu noktaya açıklık getirmişti. Spinoza şu

55 Bkz. E. Balibar, "Spinoza, l'anti-Orwell. La crainte des masses," *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et aprés Marx* (Paris: Galilée, 1997); Balibar, *Spinoza: From Individiuality to Transindividuality.*

56 *Theological-Political Treatise*, XVII.

önermeyi sunmuştu: "Herkes elinden geldiği ölçüde sevdiği şeyin herkes tarafından sevilmesi ve nefret ettiği şeyden herkesin nefret etmesi için çabalar."[57] Burada hırsın [*ambition*] tanımı yatar; "herkes tabiatı gereği başkalarının da kendi düşünce tarzına göre yaşamasını ister; ama bu çaba herkes tarafından eşit ölçüde istenecek olursa, o zaman herkes birbirine engel olur ve herkes herkes tarafından övülmeyi ya da sevilmeyi isterse herkes birbirinden nefret eder."[58]

Kitleyle ilgili paradoks budur. Zayıflığının ve kötülüklerinin sebebi, kendi içinde çokluğa bağlı değildir, aksine bunların sebebi kendilerine evrensellik atfetmeyi uman tekil bireylerdir. Başka bir şekilde belirtirsek; birbirleriyle etkileşime giren bireyler arasında ayrıştırıcı öğelerin (bireyi izole eden, seri bir çokluluk yaratan öğeler), birleştirici öğelere (çatışmalı olanlar da dâhil olmak üzere, çokluğu bir ilişkiler ve karşılıklı mübadele alanına dönüştüren öğeler) nazaran ağır basması sebebiyledir.

Kitlenin denizdeki dalgalar gibi istikrarsız ve değişken hale gelmesinin sebebi tam olarak, her bireyin her şeyi kendisinin bildiğini ve kendi başına idare edebileceğini sanmasıdır. Söz konusu edilen, çokluğun tek başınalık [*solitude*] korkusunun karşıt (fakat analojik) fenomenidir. Korkunun öncelikle tek başınalıkla ilişkili olduğu kabul edilirse, onun ters etkileri en uç karşıtıyla, yani evrensel olarak olumlanmayı bekleyen bireyin tek başınalığıyla dengelenir. Bu, Hobbes'un kuramındakine benzeyen ya da daha ileride Locke'ta karşımıza çıkan soyut bireysellik kavramına getirilmiş ağır bir eleştiridir.[59] Spinoza'ya göre duygulara ilişkin bir teori, tutkuların üzerine nakledildiği bir alt katman ya da bir töz olarak ele alınan soyut bir bireyden yola çıkılarak açıklanamaz. Tersine Spinoza'nın odağında ilişkilerin bir ontolojisi vardır; bireyler, ilişkisel ve

57 *Ethics*, III.31, Önermenin Zorunlu Sonucu.

58 A.g.y.

59 Daha ayrıntılı olarak bkz. W. Montag, *Bodies, Masses and Power. Spinoz and His Contemporaries* (Londra, New York: Verso, 1999).

duygulanımsal alan içerisinde belirlenir ve bu alan aracılığıyla kendilerini tanımlarlar.

Ancak Spinoza'nın çokluğun kötülüğüne ve zayıflığına dair getirdiği eleştiriye, Machiavelli düşüncesinde olduğu gibi, kavrama atfedilen ve gitgide daha önem kazanan politik bir rol eşlik eder. Fakat söz konusu politik rol, Spinoza düşüncesinin özgün yönlerinden biri değildir. Zira Balibar, hem *Etika* hem de *Teolojik-Politik İnceleme*'de *plebs-multitudo* birliğinin hâlen baskın olduğunu ikna edici bir biçimde göstermiştir. Çokluk, nedenlerin bilgisine sahip olmadığından dolayı, bilgisizliğin ve kötülüğün öznesi olarak görülür. Bu da teleolojik önyargının yayılmasının yanında, bunun teolojik sonucu olarak hurafeye ve politik sonucu olarak gönüllü köleliğe yol açar. Bu bağlamda devrim, İngilizlerin örneği üzerinden, bilgisizlikten doğan akıl dışılığın ve şiddetin bir dışavurumu olarak açıkça suçlanır. Aksine, kabul edilebilir tek yol olarak sadece hurafelerden kurtulmanın bireysel yolları dikkate alınırken, yönetim biçiminin korunması daima isyana yeğlenir.

1672'den ve Orange Hanedanlığı'nın restorasyonundan sonra ise, çokluk üzerine düşünmek merkezi bir yer işgal eder. Spinoza'nın son eseri *Politik İnceleme*'ye canlılığını, özgünlüğünü ve kavramsal gücünü kazandıran da budur.[60] *Multitudo* kavramının metindeki merkezi konumu, gerçekten de giderek Spinoza düşüncesinin en devrimci yönlerini belirler. Kavrama merkezi bir önem atfedilmesi, halkın Büyüklere üstünlüğü hakkında Machiavelli'nin ortaya koyduğu eşit derecedeki devrimci teoriyle uygunluk gösterir. Bu bağlamda Machiavelli hem

60 Balibar ise aksine, özellikle de bu son eserde Spinoza'nın politik düşüncesindeki açmazların gün ışığına çıktığını, geride, kadın cinsiyetinin "tabii" nitelikteki ikincil konumu ya da çokluğun gücü ile devrim ve kurulu düzenin bozulması tehlikeleri arasındaki ilişki gibi önemli meselelerin çözümsüz kaldığını düşünür. Bu sorunlara ilişkin olarak bkz. P. Cristofolini, *Spinoza edonista* (Pisa: ETS, 2002) (özellikle de "Aporie della libertà başlıklı 3. bölüm).

bir "Hobbes-karşıtı"dır,[61] hem de soyut bireyi merkeze alan ve buradan temellendirilen neredeyse tüm politik düşünceler için bir çaredir. Bu bakış açısında, monarşik ve aristokratik rejimler aynı zamanda demokrasiye nazaran daha zayıf ve daha az mutlak yönetim biçimleridir.

Fakat adım adım ilerleyelim. Tüm bireylerin tabiatı ortaktır; bu önerme, Machiavelli için geçerli olduğu kadar Spinoza için de geçerlidir. Dolayısıyla da, krallar halklarla eşit ölçüde hata yapmaya yatkındırlar. Yine tıpkı Machiavelli'de olduğu gibi, çoklu olanın tekil olana üstünlüğü de özellikle hataya düşme potansiyeliyle bağlantılı olarak netlik kazanır. Daima tutkular tarafından zorunlu olarak kat edileceğimizden ötürü, insanlar var olduğu müddetçe hatalar da olacaktır. Fakat özellikle de bu ilkeye, hiçbir bireyin hatasız olamamasına dayanarak, çokluğun daha önemsiz hatalar yaptığı söylenir.

Bu aynı zamanda, Spinoza'nın düşüncesinin *Teolojik-Politik İnceleme*'den *Politik İnceleme*'ye geçişteki evrimine ilişkin birtakım sorunları incelememize olanak sağlar. Örneğin *Teolojik-Politik İnceleme*'de sözleşme terminolojisine başvurulması, daha şimdiden sözleşmeciliğin katı sınırlarından kaçmaya başlamış fikirleri dile getirmenin ne kadar güç olduğunu açığa kavuşturur. Aynı şekilde, henüz *multitudo* son eserdeki politik merkezi konumuna kavuşamamasına karşın, *Teolojik-Politik İnceleme*'de çoklu ve karmaşık bireyin potansiyeline ilişkin hâlihazırda güçlü bir vurgu yapılmış olduğu ileri sürülebilir. Akıl burada sunulduğu şekliyle, duygular üzerinde üstün veya aşkın bir kontrol iddiasında bulunmadan, onlarla etkileşime girebilmektedir. Bir devletin iç barışı sağlamasına olanak veren şey de özellikle budur. Bu aynı zamanda, politikanın çoklu boyutuyla ilişkili olan şeydir. *Teolojik-Politik İnceleme*'nin XVI. Bölüm'ünde denildiği üzere:

---

61 Bkz. Morfino, *Il tempo e l'occasione*.

> Demokraside saçmalıktan kaygılanmaya hiç gerek yoktur. Çünkü söz konusu olan büyük bir birleşmeyse, onun çoğunluğunun, tek ve aynı saçmalık üzerinde hemfikir olması hemen hemen imkânsızdır. İkinci olarak bu, demokrasinin amacı ve temeli nedeniyle de kaygı verici değildir. Yine gösterdiğimiz gibi, demokrasinin temeli ve amacı, iştahın saçmalıklarından kaçınmak ve insanları elden geldiğince aklın sınırları içinde tutmaktır; uzlaşma ve barış içinde yaşasınlar diye...[62]

Bir yanda, bir "birleşme"nin (*assembly*) saçma kararlar almasının imkânsız hale geleceği sayısal bir eşik, dönüşü olmayan bir nokta fikri vardır. Öte yanda başka bir ilke, birleşmenin büyümesi ölçüsünde "saçmalıklar"dan daha az korkmak gerektiğine ilişkin olarak genişleyen bir mekanizma ileri sürülmektedir. Spinoza saçmalıkların tamamıyla ortadan kalkacağını iddia etmez; böyle düşünmek saflık ve bir yanılsama olacaktır. Fakat tamamen ortadan kalkmaları söz konusu olmasa da, zarar verici olmayacaklardır; zira nicelik aklı ve sonuç olarak da barışı ve uzlaşmayı getirecektir.

Bir yandan politik rasyonellik çoklu olandan kaynaklanmakta ve gelişmekte iken, diğer yandan onun amacı da tam olarak böyle bir rasyonelliğe ulaşmaktır. Spinoza'nın açıkça belirttiği üzere, bu olumlu döngü bir "demokrasi"de gerçekleşecektir. Birleşme sonucunda hataların ortadan kalkacağını düşünmek, *imperium in imperio*, yani krallık içinde bir krallık düşünmekten farksız olacağından, en iyi durum, demokrasinin mutlaklığında olumlanandır. Bireysel olanla çoklu olan arasındaki ilişki açısından (her şekilde Machiavelli'ye benzer şekilde) politik güçlüklerle baş etmek konusunda, tekilliğe kıyasla (ne kadar sağduyulu olursa olsun, bireylerin bilgeliğiyle karşılaştırıldığında) çoklu olanın, *multitudo*'nun, daha uygun olduğu ifade edilir.

Yahudilerin tarihini aktarırken Spinoza, teorik sunumunun hemen ardından bu ilkeye ilişkin somut bir örnek sunma

62 *Theological-Political Treatise*, XVI.

fırsatını kaçırmaz. *Teolojik-Politik İnceleme* XVIII. Bölüm'e bakacak olursak;

> koşullara göre bazen yüce gönüllü olan bazen de olamayan halk, felaket dönemlerinde kendisine kolayca çeki düzen veriyor, Tanrı'ya yöneliyor, yasaları yeniden canlandırıyor ve böylece her türlü tehlikeye karşı kendini koruyordu. Buna karşılık, burunları hep havada olan ve yere düşse almak için eğilmeyen krallar, kent bütünüyle yıkılana kadar, kusurlarını inatla sergilemeyi sürdürdüler.[63]

İnsan tabiatının kötü yönlerini yansıtan bir kez daha kral figürüdür. Fakat bildiğimiz gibi Spinoza düşüncesinde duygular kötü olarak addedilmez, insan tabiatının özellikleridir yalnızca. İnsanların davranışlarına çeki düzen vermesine olanak sağlayan da tam olarak budur. Halklar ve hükümdarlar aynı tabiatı paylaşır; ama halklar için politik rasyonelliği meydana getiren nicelik ve fikir çeşitliliğidir; bu durumda ise rasyonellik, pratik şeklini halkın tabii "inadı"ndan vazgeçme kararında bulur. Tam aksine kral, iktidarını kendi tekilliği üzerine inşa eden tekil bir birey olarak, bu duyguların ters etkilerinden, bu durumda kibir duygusundan kaçınamaz. Machiavelli'nin doktrini anımsanırsa, en büyük zayıflık, belirli tek bir duyguya ya da diğerine bağlı olmaktan çok, insanın kendi mizacını değişen zamana uygun hale getirmedeki yeteneksizliğinden kaynaklanır.[64]

Politik İnceleme'ye gelindiğinde ise Spinoza, sözleşmeci öğretiyi tamamıyla terk ederek devletlerin kuruluş ve yıkılışına ilişkin teorisini dönüştürdüğü gibi, çoklu birey konusunda da farklı bir yaklaşım benimser. Balibar'ın üzerinde durduğu *plebs* ile *multitudo* arasındaki çakışma, *Politik İnceleme*'yi önceki metinlerden ayıran tek şey olmasa da, burada tutarlılığını kaybeder. *Multitudo* gitgide daha merkezi bir konumda yer alır. *Acutissimus* Floransalı'nın verdiği ders, Spinozacı mantığa tü-

63 A.g.y., XVIII.
64 *The Discourses*, III.9.

müyle nüfuz etmiştir. Machiavelli düşüncesi ile "karşılaşma", bu bağlamda en bariz ve en derin etkilerini üretir: Çokluk kategorisi, Spinoza'nın tüm politik-hukuki düşünce sistemindeki en önemli kavramlardan birini inşa ederken olumlu çağrışımlarla yüklenir. *Politik İnceleme* VII.27'de Spinoza, aristokratik rejimin işleyişini tanımlarken, *Teolojik-Politik İnceleme*'de ulaştığı sonuçları yeniden ele alır ve geliştirir. Bu sayfalardaki üslup, adeta Machiavelli'nin düşünümünü ve tarzını yansıtır. *Etika*'daki önermelerin yanı sıra birinci bölümde ortaya konulan antropolojik öncüllere geri dönersek;

> belki de önerilerimiz, tüm ölümlülerde var olan kötülükleri sadece pleblere mal edenler tarafından alayla karşılanacaktır. Onların söylediklerine göre "plebler ölçülülük nedir bilmez", "korkudan titremedikleri sürece dehşet salarlar", "ya hakir bir köle ya da kibirli bir efendidirler", "onlar için hakikat yoktur ve yargıda bulunmaktan da acizdirler" vb. Bense tabiatın herkes için aynı ve herkese ortak olduğunu söylüyorum. Bizleri yanıltan güç ve kültür seviyesidir.[65]

Spinoza'nın antropolojik ve ontolojik öncülü son derece açık bir şekilde ortaya konmuştur ve bu öncülden geliştirilecek olan tüm politik argümanlar için dayanak teşkil eder. Argümanın temel esası, Machiavelli'nin kullandıklarına benzer sözcüklerle anlatılır: Tüm bireyler için; bu bağlamda halklar ve hükümdarlar, "aşağı ve mütevazı konumdaki" insanlar ve monarklar, uyruklar ve egemenler için ortak, yalnızca tek bir tabiat vardır. Yine de insan davranışlarında farklılıklar söz konusu olduğundan, farklı bir "tabiat" varsaymak yerine, diğer etkenlerin de göz önünde bulundurulmasına ihtiyaç duyulur. Eğitim (yine Machiavelli düşüncesini takip ederek) iyi hükümdarlar yarattığı gibi iyi halklar da yaratır ve bu konuda başarısızlığa uğraması, kötü bir yönetimin belirtisidir. Ve Spinoza şunu ekler:

---

65 *Political Treatise*, VII.27.

> sonuçta "plebler için doğruluğun olmaması ya da yargıda bulunmaktan aciz olmaları" şaşırtıcı değildir; zira önemli devlet meseleleri onların bilgisi dışında görüşülür ve bunlar hakkında, gizlenmesi imkânsız bazı ipuçları dışında bir şey bilmelerinin hiçbir yolu yoktur. Yargıyı ertelemeyi bilmek nadir bulunan bir erdemdir... Eğer plebler kendilerini tutmayı, çok az bildikleri şeyler konusunda yargıda bulunmayı ertelemeyi ve sahip oldukları pek az ipucu üzerinden doğru yargılar vermeyi becerebilselerdi, yönetilmekten ziyade yönetmeye uygun olurlardı.[66]

Bu değerlendirme, yöneticilerin devlet işlerini yürütme biçimlerine, yani uyrukların katılımına izin vermeksizin işleri gizlilik içinde yürütmelerine ilişkin basit bir eleştiri gibi görünebilir. Bunun devlet gizliliğine dair bir eleştiri olduğu pekâlâ söylenebilir; bazı açılardan ise egemenlerin uyruklarından gizledikleri bir bilgi olması bakımından hikmet-i hükümet eleştirisi olarak da okunabilir. Fakat durum yalnızca bundan ibaret olsaydı, Spinoza devlet işlerindeki gizliliğe dair eleştiriyle ilgili politik yazında yinelenip durulan geleneksel bir temanın (tahmin edileceği üzere) çok da uzağına düşmezdi. Bu eleştiri, Guicciardini gibi gerçek bir aristokrat tarafından dahi destek görmüştü; "saray ile meydan arasında genellikle öyle yoğun bir sis ve öyle kalın bir duvar vardır ki, insan gözüyle seçilmesi mümkün olamaz. Yöneticilerin neyi ne sebeple yaptığı konusunda halkın bilgisi, Hindistan'da yapılan şeyleri bildiği kadardır."[67]

Çoklu olanın tekil olana, halkın hükümdara üstünlüğüne ilişkin Makyavelist argümana bakacak olursak, temel sorunun gerçekte bütünüyle farklı bir konuyla ilgili olduğu görülür: halkın yaptığı hataların hükümdarın kötü yönetimine bağlı olması. Aslına bakılırsa, hükümdarlar devlet meselelerini gizlice yürüttüklerinden ötürü plebler gerçekte neler olduğunu bilmez ve kendi yargılarına biçim veremezler. Bu yüzden de edindik-

66 A.g.y.

67 Francesco Guicciardini, *Maxim and Reflections* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972).

leri yargı az sayıda varsayıma dayanır ve sonuç olarak da hata yaparlar. İyi bilgilendirildikleri takdirde, belli bir nedenselliğe dayanarak yargıya varabilir ve dolayısıyla da "yönetilmekten ziyade yönetmeye uygun" olabilirlerdi.

Bu şekilde Spinoza, bir yandan, Machiavelli'nin yöneticinin eğitime ve halkının kötü yönlerine ilişkin sorumlulukları hakkındaki argümanını yeniden ele alır. Öte yandan, Machiavelli gibi "tabiatın herkes için aynı ve herkeste ortak olduğu" ilkesini sürdürerek, gerçekçiliği temel alan bir ideoloji teorisi geliştirir. Yöneticiler plebleri bilgi edinmekten alıkoymak için her yolu dener. Eğer durum böyle olmasaydı, tıpkı Machiavelli'nin ileri sürdüğü gibi plebler yönetmeye uygun olurdu. Bu çıkarımlara dayanıldığında, (belirgin bir Makyavelist havayla) *plebs* sözcüğü dahi geleneksel kullanımındaki olumsuz çağrışımları yitirir. *Plebs*, çoklu olanın tekil olana üstünlüğüne işaret eden *multitudo*'nun semantik alanına yeniden katılır gibi görünür. Duyguları kötü addedenlerin ve yalnızca belirli bireyler veya belirli bir sınıfa mensup olanlarla sınırlı olduğunu iddia edenlerin gülünçlüğünü gösterebilmek üzere, insan tabiatı için güçsüz bir çocuk bedeninin model olarak alınmasında olduğu gibi,[68] Spinoza çokluğu niteliksel hiçbir ayrım olmadan tüm insanları içine alacak şekilde genişletmek amacıyla onu denizdeki dalgalar gibi değişken ve istikrarsız addeden metafora geri döner. *Fluctuatio animi*,* özel olarak herhangi bir bireye ya da kitleye mahsus değildir; aksine, tam olarak duygulanımsal yaşamın varoluş tarzıdır: "bizler birçok açıdan dışsal nedenlerin etkisi altındayız ve ters rüzgârların denizdeki dalgaları karıştırması gibi, akıbetimizden ve yazgımızdan bihaber, savrulup duruyoruz."[69]

Ancak şimdiye kadar verilen örneklerin hepsi, kriz olarak tanımlayabileceğimiz durumlarda çoklu ve tekil arasındaki

68 A.g.y.; Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxale de Spinoza*.

* Lat. "Ruhsal dalgalanmalar."

69 *Ethics*, III.59'a Not.

karşılaştırmayla ilgilidir. Politik eylemin tabiatında var olan yanlışlıklar ve güçlüklerle karşı karşıya kalındığında, çoklu özne, bireylerin zorunlu olarak maruz kaldığı kötülüklerden kaçınmayı başarır. Bununla beraber Spinoza sorunu daha genel bir düzlemde de geliştirir. Politik rasyonellik, esas olarak çoklu ve karmaşık birey içerisinde ve onun aracılığıyla doğar. Ve bu yalnızca hatalar ve kritik durumlara özgü bir durum değil, tüm koşullar altında böyledir. Böylelikle çokluluk, politik bedenin kolektif *conatus*'unu olumlamak amacıyla, kolektif bir bedeni geliştirmek ve ifade etmek için en iyi durum olarak sunulur: *quid corpus possit nemo hucusque determinavit*.

Politik İnceleme VII.5'te Spinoza monarşi yönetiminin kurucu ilkelerini açıklarken, egemenin yalnızca çok sayıda insandan oluşan danışma kurulunun sunduğu kararlardan birini seçebileceğini açıkça dile getirir. Ve ekler; "bir sorun ortaya çıktığında, bu kadar çok insanın gözünden kaçacak bir çözüm olduğunu düşünemeyeceğimize göre, buradan, danışma kurulu tarafından krala aktarılan fikirler dışında, halkın refahını sağlayabilecek herhangi başka bir çözümün olabileceğinin düşünülemeyeceği sonucu çıkar."[70] Bu bağlamda kral, yönetilenlere nazaran daha üstün bir rasyonelliğe, bilgeliğe ya da sağduyuya sahip olduğunu ileri süremez, zira gördüğümüz gibi tabiat tek ve herkes için ortaktır. Daha iyi bir neden olarak, kurulda hazırlananlar dışındaki bir politik çözüme tesadüfen ulaştığını iddia edemez. Politik bir bakış açısından tekil, bütünüyle çokluğun bünyesindedir: kralın bilgeliği tümüyle kurulun bünyesindedir. En iyi karar yine sayıca fazlalıktan çıkar. Kral ise yalnızca seçimi yapar ve onaylar.

Söz konusu ilke, tabiatın kendisi tarafından ortaya konulmuştur. Monarşik rejimde otorite, her ne kadar daima tekil de olsa, egemenin bedeninin karmaşık sürekliliğine dayanmaktadır. Bildiğimiz gibi, her sonlu kip başka kipler tarafından sınır-

70 *Political Treatise*, VII.5.

lanır ve er ya da geç onlardan biri tarafından yok edilecektir.[71] Bu nedenle, kolektif beden gücü daha mutlak biçimde elinde tutar. Tekil bir beden olarak kral, bu anlamda sınırlıdır ve bir kurula bağlıdır. Çoklu olan tekil olandan daha güçlüdür.[72]

Bir özne olarak çokluk, monarkın bilgeliği ve istikrarı ile karşılaştırıldığında yapısal olarak tutarsızlığa ve değişkenliğe açıktır; çokluğa ilişkin bu klasik yaklaşımı Machiavelli gibi Spinoza da tersine çevirmiştir. Spinoza için de "krallar tanrı değil, çoğu defa Sirenlerin şarkılarına kapılan insanlardır yalnızca. Bu yüzden, eğer her şey bir tek kişinin değişken iradesine bağlı olsaydı, istikrar söz konusu olamazdı."[73] Bir yanda "tek", dolayısıyla da "değişken bir irade" söz konusuyken, yalnızca çok olan, bir devleti yönetmek için uygun olan rasyonelliği karşılayabilir. Üstelik bu rasyonellik yalnızca yeterli değil, aynı zamanda zorunludur. Aristokratik rejimin temel ilkelerini tartıştığı sırada Spinoza, açık bir şekilde tek bir kişinin "yönetimin tüm yükünü sırtlamak" konusunda yetersiz olduğunu ve tek başına hüküm sürme konusunda yeterince gücü olmadığını ileri sürer:

> yönetimin tek bir kişinin ellerine teslim edilmesiyle, yeterince kalabalık bir Meclise teslim edilmesi arasında büyük bir farkın olduğunu belirtmek gerekir... tek bir kimsenin gücü, yönetimin tüm yükünü sırtlamak konusunda yetersizdir... O halde bir kralın danışmanlarının olması mutlak bir ihtiyaçken, bir meclisin buna ihtiyacı yoktur. İkinci olarak krallar ölümlüdür, hâlbuki meclisler sürüp gider... Üçüncü olarak kralın iktidarı, yaşının küçüklüğü, hastalığı, ihtiyarlığı ya da başka nedenlerden ötürü çoğu kez istikrarsızdır, oysa bir meclisin gücü değişmeksizin kalır. Dördüncü olarak da, tek bir kişinin iradesi çok değişken ve belirsizdir... O halde, yeterince kalabalık bir meclise verilen iktidarın mutlak olduğu ya da bu duruma çok yaklaştığı sonucuna varırız. Eğer mutlak bir iktidar varsa, bu, ancak çokluğun bütün olarak sahip olduğu iktidar olabilir.[74]

---

71 *Ethics*, IV, Aksiyom.
72 *Political Treatise*, VII.3.
73 A.g.y., VII.1
74 A.g.y., VIII.3.

Tek'in güçsüzlüğünden çoklu olanın gücüne ilerlenir; Spinoza'nın izlediği rota, açıkça Machiavelli'nin izlediği yolu takip etmektedir. Niceliğin etiği ve politikası, sayıca fazlalıktan kaynaklanan bir akıl ve güç anlamını kazanır. Bir yandan, danışmanlara ihtiyaç duyduğundan kral hiçbir zaman tek başına olamaz. Dolayısıyla tek bir kişinin mutlak yönetimi bir hayalden başka bir şey değildir.[75] Öte yandan Spinoza'nın planında kapsamlı bir tabiatı haiz olan aristokrasi, demokrasiye doğru yatay bir genişlemeye yönelmektedir. Öyleyse aristokrasi ve demokrasi (her ne kadar farklı bir kapsamda da olsa) yapısal olarak çokluğun zenginliği ve gücü ile ilişkilidir. Spinoza'nın ileri sürdüğü gibi, *imperium* yalnıza demokrasiyle, *omnino absolutum* hale gelir.[76]

Son olarak anlaşılması gereken şey, mutlaklığın politik ve yönetimsel rasyonellik bakımından neyi ifade ettiğidir ki bu meselenin Spinoza'nın politik felsefesi, ontolojisi ve duygu teorisi ışığında okunması gerekir. Çoklu olandan doğan, yani çokluk tarafından ifade edilen rasyonellik, tek'in ifade ettiğinden yalnızca nicelik bakımından üstün değildir. Çokluk, tekilliklerin yan yana dizilmesiyle oluşmuş bir bütünlük ya da böyle bir bütünlüğün karşılığı değildir. Tam tersine, burada ilişkisel ağ yapısı düşüncesi öne çıkar ve çokluk kavramının kendisini tanımlar. Bu şekilde, çokluğun rasyonelliği üstün bir güç yaratır, çünkü çokludur ve çoğul ve kolektif boyutları vardır. Dolayısıyla, tekil bireyde olduğu gibi rasyonellik kendini tutkular pahasına ortaya koymaz, daha ziyade dinamikleri, farklılıkları ve çatışmaları duygularla iç içe geçirerek düzenlemeye katkıda bulunur. Aynı şekilde, çoklu olanda meydana gelen çatışmalar ve farklılıklar kolektif bedenin (çok farklı yollardan duygulandırma ve duygulanma kapasitesi demek olan) gücünü arttırır. Bu ölçütle Spinoza ve ünlü çağdaşlarından bazılarının arasındaki mesafe de ölçülebilir.

---

75 A.g.y., VI.5.

76 A.g.y., XI.1.

Örneğin De La Court kardeşler için, *ratio* ile *affectus* arasındaki düalizm, yönetenler ile yönetilenler arasındaki daha ileri bir düalizm ihtiyacını işaret ederek, etkilerini politika alanda üretir. Bu şekilde politik rasyonelliğin tutkular dünyasından, fakat olumsuz bir biçimde, yani çeşitli tutkuların ve onların ürettiği çatışmaların birbirlerini geçersiz kılması sayesinde ortaya çıktığı söylenebilir. Spinoza içinse aksi geçerlidir: Rasyonellik, bireyi izole eden duyguların aleyhine ortak duyguların güçlendirilmesinden doğar. Bu şekilde, yapısal düalizm çoklu olanın kendisine olumlu değer atfeden bir ilkeyle aşılır.

Spinoza bu ilkeye dayanarak, Hobbes'un, çokluğun birleştirici ve organik bir halk imgesiyle temsil edilmesi ve dizginlenmesi gerektiğine ilişkin kuramını tersine çevirebilmiştir. Tam aksine, birleştirici yapı ve dizginleme yalnızca bir hayal olduğundan ve *omnino absolutum imperium*'un gücü aslında çoklulukta temellendiğinden, Spinoza'ya göre çokluluğun zorunlu olarak korunması gerekir.

Çokluluğa ve kolektiviteye olumlu değer atfedilmesi, Spinoza'nın Machiavelli okumasıyla ve Makyavelist argümanlarla olan ilişkisine sıkı sıkıya bağlıdır. Spinoza, politika ve hak kuramının en özgün ve tartışmalı yönlerini geliştirmek üzere Machiavelli'den yararlanır. Temsil ideolojisine, çoklu olanın disiplini ve çokluluğun tekil bir forma dönüştürülmesine, diğer bir deyimle çokluğun bir halka dönüştürülmesine karşı, Machiavelli düşüncesini bir araç olarak kullanır. Machiavelli etkisi en belirgin şekilde *Politik İnceleme*'de karşımıza çıkar. Sözleşmeci öğretinin terk edilmesine paralel olarak bu metinde, çoklu olanın politik rolüne, çoklu ve karmaşık bir birey olarak *multitudo*'ya ve *multitudo*'nun bireysel akla üstünlüğüne olumlu bir değer atfedilir. *Acutissimus* Floransalı, Spinoza'nın çalışmasının başka hiçbir kısmında, özgürlük yararına böylesine açık bir katkıda bulunmamıştır.

7. Bölüm
Bireysel Çoklu Varlık

Teolojik-Politik İnceleme'den *Politik İnceleme*'ye geçişte Spinoza toplumsal sözleşme terminolojisini bırakır ve devletlerin oluşumuna dair daha karmaşık bir düşünce geliştirir. Bu düşünce, çoklu ve karmaşık bir birey olarak düşünülen *multitudo*'nun içkin olumlamasına (yani özörgütlenmesine) dayanır. Machiavelli metinleri aracılığıyla Spinoza, çoklu olanın politik rasyonelliğine ve tekil olanla bağına dair düşüncesini geliştirir. Tıpkı Machiavelli gibi bu şekilde, halkların ve plebllerin politik sınırlarına dair en geleneksel varsayımların ve en yaygın önyargıların bazılarına hücum edebilmeyi başarır.

Bu çerçevede zaman ve değişim sorunu asli bir önem kazanır: Hem Machiavelli hem de Spinoza için bu sorun ontolojik olmakla birlikte, aynı zamanda tabiatı itibariyle politik bir sorunu ifade eder; sürekli değişim halindeki bir dünyayla baş etme ihtiyacı, temel bir politik sorun haline gelir. Özellikle de, tüm sonlu kipleri tehdit eden yıkımın çeşitli nedenlerine karşı direnebilme sorununa dönüşür. Bu düşünme tarzı Spinoza'yı, çalışmasını kendi epistemolojisi ve ontolojisindeki temel bir

soru üzerinde odaklamaya götürür: üçüncü tür bilgi. Soruşturmanın bu alanında Machiavelli'nin tarihsel ve politik metinlerinin etkisi daha güçlü, izleri daha belirgindir.

"Bireysel çoklu varlık" [*individual multiple being*] fikri, Jean-Luc Nancy'nin "tekil çoğul oluş" [*being singular plural*] kavramına ilişkin çalışmasına atıfta bulunur.[1] Fransız filozof, bu metindeki amacının "Varlığa 'tekil çoğul' temelini vererek tüm 'ilk felsefe'yi baştan yapmak" olduğunu gizlemeye çalışmaz.[2] Söz konusu metin, Spinoza'yı hatırlatan ontolojik sorunlara ve etik-politik konulara ilişkin değerli referanslarla doludur. "Son 'ilk felsefe'den", Heidegger'in "temel ontoloji"sinden başlayan Nancy, *Mitsein*'ın, "birlikte-olma"nın [*being-with*; *l'être-avec*], *Dasein*'ın ya da "orada-olma"nın [*l'être-là*] kuruluşu için gerekli olduğunun altını çizer. Ancak bu olumlayıcı iddiaya rağmen Nancy, Heidegger'in *Dasein*'ın eş-kökensel boyutunu tam olarak kavrayamadığını düşünür. Bu ontolojik girişimin ve *Mitsein*'ın politik sonuçlarının, özel bir olma/varlık tarzı olarak tümüyle ifşa edilmesi ve tanımlanması gerekir.

Varlığın özü, Nancy'e göre yalnızca bir "birlikte-öz"dür [*coessence*]; birlikte [*the con-*, *cum*], dışsal bir belirlenim ya da tamamlayıcı bir özellik olarak Varlığa eklenmez, aksine Varlık için birlikte-özseldir [*coessential*]. Bu, hem kolektif özne fikri hem de Machiavelli ile Spinoza'nın soruşturduğu meseleler açısından temel bir öneme sahiptir. Hem Machiavelli'nin *popolo*'su hem de Spinoza'nın *multitudo*'su için sorun, çoklu ve karmaşık bireyin, diğer bireylerle ve aynı zamanda da içerdiği bireylerle bağlantılı olarak kavranmasında yatar. Machiavelli bakımından bu çıkarıma ulaşmak, hükümdar ile halk arasındaki karmaşık ilişki ve halk ile Büyükler arasındaki çatışmalı ilişki üzerinden mümkündür. Spinoza açısından ise, sonlu kipler, ne-

1 J.-L. Nancy, *Being Singular Plural* (Palo Alto: Stanford University Press, 2000).

2 A.g.y., s. xv.

densellik teorisi, duygular ve bilgi teorisi kadar *jura communia* teorisiyle de bu kolektif özne fikrine ulaşmak mümkün olabilmektedir. Karmaşık bireylerin varoluş ve eyleme kipini anlamak için Nancy'nin belirttiği üzere "her birinin tekilliğinin çokla-birlikte-olma'sından ayrılmaz olduğunu" ve "bir tekilliğin bir çoğulluktan ayrılamayacağını" kabul etmek gerekir.[3]

Nancy'nin tekil çoğul oluş ontolojisi, hem Machiavelli'nin çatışmacı politik teorisiyle, hem de bir demokraside *multitudo*'ya mutlak anlamda içkin olan özörgütlenme yaklaşımıyla ortak noktalara sahiptir; yani modernitede formüle edilmiş olan, ahlak, politika ve hukuku yıkıcı teoriler ve yaklaşımlarla. Bunlar, Nancy'nin çokluğun, aşkın bir gücün insafına bırakılmış bir atom-bireyler kalabalığı olmadığına (bu bağlamda "denetimsiz bir yığın" olmadığına) dair olumlamasıyla bir noktada birleşir; tıpkı "biz"in "ben"in cebirsel bir toplamı olmaması gibi:

> Bizler "biz" deme kapasitesine sahibiz... Hiçbir lider ya da Tanrı "biz"i bizim için kullanamazken bizler, kendimize (kendimiz hakkında konuşurken bir başkasına) biz diyebiliriz. Bu istek hiçbir şekilde ikincil değildir ve ona zincirlerinden kopma, yıkma, direnme ya da yok etme kuvvetini veren de budur. "Biz" diyememesi, ister bireysel ister kolektif olsun her "ben"i, "ben" de diyemeyeceği bir delilik durumuna sokar.[4]

Spinoza'nın sezgisel bilgi formülasyonu, *multitudo*'nun özörgütlenme süreci olarak düşünülen demokrasinin Nancy'nin şu ifadelerine ne kadar yakın durduğunu gösterir: "herkes ve her bir kimsenin... ortak olduğu egemenlikte, egemenlikten anlaşılan güç kullanımı ve tahakküm değil, anlamın *praxis*'idir."[5]

Buna rağmen Heidegger'in mantıksal analizinden yapılan bu çıkarımlar (Nancy, daha sonraki incelemenin bunun bir türevi olduğunu söyler), teleolojik bir dilin, varlık anlayışımızın, bizati-

3 A.g.y., s. 32.
4 A.g.y., s. 41-42.
5 A.g.y., s. 42.

hi, ulaşmaya başladığı nihai amacın izlerini taşır. Nancy bu risk alanını açıklığa kavuşturmakla ilgilendiği halde, birkaç noktada vardığı sonuçlar kasıtlı olarak muğlak kalmıştır. Machiavelli ve Spinoza'nın, olayların gelişimine bir anlam, bir yön ve bir amaç verme girişimi olarak anlaşılan tüm bir teleolojiye ya da tarih felsefesine bütünüyle yabancı bir düzleme yerleştirilmesi gerekir.

Varlığın *Mitsein* olarak anlaşılması, bir çokluluk felsefesinin ve Machiavelli için halkın, Spinoza içinse çokluğun gücüne dayanan bir politik felsefenin formülasyonunun yanında, bu ilkeyi doğrular. Bu nedenle, Nancy'nin tekil çoğul ontolojisine ek olarak, Machiavelli-Spinoza eksenini ifade etmek için en uygun ifade, Bireysel Çoklu Varlıktır.

I. *Çeşitliliğe Uyum Sağlamak*: Machiavelli Düşüncesinde Çokluluk ve Tabiatın Taklidi

1515 senesinin Ocak ayında, Machiavelli, San Casciano in Val di Pesa'ya yakın Albergaccio'daki* kısa ama yoğun "kapatılma"nın ardından Floransa'ya yeni dönmüştü. Medicilere hizmet edecek de olsa, politikaya geri dönebilmeyi umuyordu. Agostino Capponi ve Pietropaolo Boscoli'nin düzenlendiği Medici-karşıtı komplo girişimine iştirak suçundan işkence görmesinin üzerinden yalnızca iki sene geçmişti. Yeniden aktif bir politik hayata kavuşma arzusundaydı; fakat bildiğimiz gibi bu umut asla tümüyle gerçekleşmedi. En güzel mektuplarının bir bölümü bu döneme aittir. Francesco Vettori'yle mektuplaşmasında, başlıca eserlerinde yeniden belirecek öğelere dair izler bulmak mümkündür. Örneğin *Konuşmalar*'ın nüshalarını yalnızca birkaç ay sonra Orti Oricellari'deki arkadaşlarına okumaya başlayacaktır.[6] 31 Ocak 1515 tarihli mektubunda Machi-

* Floransa'dan ayrıldıktan sonra Machiavelli'nin Sant'Andrea in Percussina'da yerleştiği evine köylüler esrarlı görünümünden ötürü Albergaccio ("Lanetli Konak") adını vermiştir.

6 Machiavelli biyografisi olarak O. Tommasini'nin *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli nella loro relazione col machiavellismo* (Torino: Loescher,

avelli, yarı şakacı yarı ciddi bir tavırla şunları yazar:

> Mektuplarımızı okuyan ve çeşitliliğini fark eden bir kimse, dostum, onlardan oldukça etkilenecektir. Bir noktada bizi çok ağırbaşlı insanlar sanacak, ağır meselelerle meşgul olduğumuzu, yüce ve namuslu olmayan bir düşüncenin üzerinde hiç durmadığımızı düşünecektir. Fakat sonra diğer sayfaya geçecek ve bu ağırbaşlı adamların aslında havai, gelgeç, şehvet düşkünü olduğunu, boş şeylerle uğraştığını anlayacaktır. Bazılarına göre bu davranışlar utanç verici de olsa bence övgüyü hak ederler. Çünkü biz tabiatı taklit etmekten başka bir şey yapmıyoruz. Kaldı ki tabiat çeşitlidir ve onu taklit eden hiç kimse ayıplanamaz.[7]

Tabiatın taklit [*imitation*]edilmesi, Rönesans Hümanizmi yazınında geleneksel bir temadır. Tabiat çeşitli ve değişkendir, çeşitliliğini her yerde gösterir. Machiavelli bu çeşitlilikten "ders aldığımızı" ileri sürer; bizler ağırbaşlı ama aynı zamanda havai, dürüst ama aynı zamanda nefsine düşkün olabilir, kimi zaman ciddi meselelerle ilgilenebilir, başka bir zaman önemsiz şeylerin peşinde koşabiliriz. Machiavelli bu mektubunda, politik düşüncesinin de temeli olan kişisel yaşamındaki bir ilkeyi yineler. Ancak burada konu, değişkenlikle ve daha genel olarak "zamanlar"la ilişkilendirilmiştir. Daha önce değişkenliğin bireyle ve duygulanımsal yaşamıyla nasıl ilişki içinde olduğunu, değişen zamanın sebep olduğu kötü etkilere karşı direnebilmeyi nasıl güçleştirdiğini görmüştük. Bu sorun, tekil birey için çözümlenmemiş bir mesele olmaya devam eder: İnsanlar

---

1883) çalışması halen daha oldukça yararlı olmakla birlikte R. Ridolfi'nin *Vita di Niccolò Machiavelli*'sinin (Roma: Antonio Belardetti, 1954) yeri doldurulamaz. M. Viroli'nin *Il sorriso di Niccolò. Storia di Machiavelli* (Bari-Roma: Laterza, 1998) ve L. Villari'nin *Niccolò Machiavelli*'si (Casale Monferrato: PIEMME, 2000) gibi daha yakın tarihli çalışmalar ise bu konuda yeni bir şey söylemez.

7 Francesco Vettori'ye yazılan 31 Ocak 1915 tarihli Mektup. Machiavelli-Vettori yazışmaları için bkz. J. M. Najemy, *Between Friends: Discourses of Power and Desire in the Machiavelli-Vettori Letters of 1513-1515* (Princeton: Princeton University Press, 1993).

zamanla fikirlerini değiştirmektedir ve dahası, zamanın kendisi de çok değişkendir. Belirsizlik ve istikrarsızlık böylelikle her bireyin yaşamının daimi koşulları olarak belirir.

Ancak insanlar değişkenlikten yalnızca edilgin bir şekilde zarar görmez. Tersine, değişkenlikten bir *virtù*, değişen zamana karşı başvurulabilecek stratejik bir kaynak olarak faydalanmaya çalışabilir, dünyaya ve tabiata karşı tutkularımızın ve davranışlarımızın çeşitliliğini "harekete geçirebiliriz." Vettori'ye yazdığı mektupta Machiavelli'nin belirttiği üzere, tabiatı taklit ederek, *virtù*'sunu ve gücünü taklit ederiz. Fakat bu boyut yalnızca bireysel özellikler ve *virtù* ile sınırlı kalmaz; en güçlü ve en yararlı formül aslında kolektif, politik boyutta, halk ve çoklukta, çoklu olana tekil olan üzerinde üstünlük tanıyan ilkede bulunur. Machiavelli'nin Vettori'ye mektubundaki argüman, bu ilke üzerine düşünmek için yepyeni bir ufuk ve teori için yepyeni bir mücadele alanı açar. Çoklu olanın güç ve *virtù*'sunun, tartışmalı olan birincil boyutta da başarılı bir şekilde olumlanması gerekir; yani Machiavelli'nin hâlihazırda bireysel *virtù*'yla ilişkili olarak incelemiş olduğu değişim boyutunda...

Değişim ve zamanın seyrindeki değişkenlik meselesinin Kançılık döneminde kaleme aldığı politik yazılarda da ortaya çıkması, konunun Machiavelli için önemini bir kez daha kanıtlar. *Parole da dirle sopra la privisione del danaio, facto un poco di proemio e di scusa* metninde, değişen zamanlara uyum sağlama sorunu merkezi bir konumu işgal eder. Metin, Valentino Dükü'nün, yani Cesare Borgia'nın yakıcı gücünün hüküm sürdüğü bir dönemde yazılmıştır; bu gücün saçtığı alevler sınırları yalayıp geçmiş, Floransa kentinin güvenliğini tehdit etmeye başlamıştır. Bu bireysel *virtù*'nun "patlamasıyla" karşı karşıya kalındığında, Machiavelli için tek çözüm, kentin yeniden düzenlenmesi ve başlangıçtaki *virtù* ilkelerine geri dönülmesidir. Dük'ün saçtığı tehlikeler karşısında, basiretsizlikten ya da ihmalden, o güne kadar kimsenin yapmadığı şeyin yapılması

için bir fırsat doğmuştur. Fakat Machiavelli'nin çok iyi bildiği gibi, fırsatlar elden kaçabilmektedir. Öyleyse Machiavelli'nin bu sert eleştirisini kışkırtan, özellikle değişim sorunudur. Machiavelli'nin dediği gibi:

> Tüm kent endişe içindeydi çünkü hazırlıksızdı, herkes Tanrı'ya [Valentino'nun] bize zaman vermesi için yalvarmaktaydı. Ama Pesaro yönünde ilerleyerek bize arkasını döndüğünde ve artık savaş tehlikesi geçmiş gibi göründüğünde aceleci bir özgüvene kapıldınız: İlerleyen zamanlarda meydana gelecek tehlikeler ortaya konulsa ve onlar hakkında öngörüde bulunulsa dahi herhangi bir önleme başvurmaz, ısrarla kulak asmazdınız.[8]

Yöneticiler, değişen koşullar karşısında tutumlarını değiştiremez; *virtù*'ya dönmek için "inatçılık"larından vazgeçme gibi bir yeteneğe sahip değildirler. Yakın bir tehlike söz konusu olduğunda terör onları paralize eder. "Endişe içinde", tehlikenin geçeceğini umut ederler. Tehlike geçmiş gibi göründüğünde, hatalarından ders çıkarmak yerine bu sefer de "aceleci bir özgüvenle" davranırlar. Machiavelli bu tutumun çok daha utanç verici olduğunu ekler; zira güneş parıldarken yağmurun hiç yağmayacağını sanan bir kimse gibi davranır, yaptıkları yanlışlıkları görür ama görmezden gelirler.[9] Başkalarının yaşadığı tehlikelerle karşılaştığında, azıcık sağduyusu olan birinin bile aklı başına gelebilirdi; halbuki Floransa'daki yöneticiler, kendi tehlikeleriyle burun buruna geldiğinde dahi basiretsizliklerini sürdürmüştü. Değişim fikri işte burada öne çıkmaktadır. Machiavelli şöyle yazar: "İzlenen yöntemde herhangi bir değişime gidilmediğinde, Talihin kararını değiştirmediğini söylerim. Ve Gökler her durumda yok olmaya kararlı bir kente ne yardım edebilir ne de yardım etmek ister."[10]

---

8 Machiavelli, "Words to be Spoken on the Law for Appropriating Money," *Chief Works and Others*, C. III.

9 A.g.y.

10 A.g.y.

Talih ve düzen, talih ve *virtù*, birbirinden tamamen bağımsız değişkenler değildir; birinin seyrini değiştirmek için diğerine göre hareket etmek gerekir. Zamanın değişimlerine karşı savaşmak için eylemlerin değiştirilmesine ihtiyaç duyulur. Gördüğümüz gibi, bu önermeler şimdiden politik ve kolektif alana doğru harekete geçmiştir. Machiavelli'nin sözleri başlı başına eyleme bir teşviktir: Hareketsiz kalmak ve zamanın değişimlerini yalnızca gözlemlemek mümkün değildir; onların altında ezilmemek için eyleme geçmek gerekir. Bu düşünce bütün yönleriyle *Konuşmalar*'da[11] ve *Floransa Tarihi*'nde[12] ele alınmakla birlikte, Machiavelli metinlerinin genelinde işler haldedir. Bununla birlikte, bir *virtù* stratejisi ya da bir silah olarak başvurulan değişim fikri, en detaylı biçimde *Hükümdar* figüründe şekillendirilir ve mizaç teorisine de bu bağlamda merkezi bir konum atfedilir. Aynı zamanda, Machiavelli'nin sık sık politik fikir ve kavramlarını ifade etmek için başvurduğu tıp dili,[13] değişim kategorisinin önemi ve bu kategoriye uyum sağlama ihtiyacının dile getirilmesinde etkilidir. "Daha önce de söylediğim gibi, büyük bir kentte her gün bir doktor ve daha da önemlisi iyi bir doktor gerektiren acil durumların olması kaçınılmazdır."[14] Bu açıdan politikacı, her gün meydana gelen "beklenmedik durumları" tedavi edebilen bir "doktor" haline gelir. Bir kent her zaman barış ve huzur içinde olamayacağından ve zorunlu olarak zamanın etkilerine maruz kalacağından dolayı politika, bu sürekli devinimin yıkıcı etkilerinin tedavi edilmesi sanatı haline gelir. Machiavelli bu şekilde, başlangıç ilkelerine geri dönme önerisi ve değişime ayak uydurma zorun-

11 *The Discourses*, I.6.

12 *Florentine Histories*, V.1.

13 Bkz. Gerbier, *Histoire, médecine et politique*; M. Gaille-Nikodimov, "A la recherche d'une définition des institutions de la liberté. La médecine, langage du politique chez Machiavel," *Astérion* 1 (2003), http://asterion.revues.org/document.html?id=14.

14 *The Discourses*, III. 49.

luluğuyla beraber mizaç teorisini geliştirebilmiştir. *Konuşmalar* III.1'de bu durum şöyle açıklanır:

> Dünyadaki tüm şeylerin sınırlı bir varoluşu olduğu tartışılmaz bir gerçektir; fakat Göklerin onlar için takdir ettiği seyirde hareket edenler, genellikle bedenlerini kargaşa içine sokmadan, takdir edilen yolda kalmayı sürdürenlerdir. Bu yolda ya hiçbir şey değişmez ya da değişirse bu onların zararına değil yararınadır. Burada devletler ve dini cemaatler gibi karma bedenlerden bahsettiğimden, bu bedenleri başlangıç ilkelerine (*principii*) döndüren değişimlerin faydalı olduğunu söylerim. Tüm bu bedenler içerisinde her halükârda, kurumları sayesinde kendilerini sık sık yenileyebilen ya da kurumların dışında, rastlantısal olarak yenilenme noktasına gelenler en iyi düzenlenmiş ve en uzun ömürlü olanlardır. Kendilerini yenilemedikleri takdirde uzun soluklu olmayacakları gün gibi aşikârdır. Yenilenmenin yolu ise, söylediğim gibi, onları başlangıç ilkelerine geri götürmektir. Çünkü dini cemaatlerin, cumhuriyetlerin ve krallıkların ilkeleri daima kendi içlerinde, önceki ünlerini ve görkemlerini onlara yeniden kazandırabilecek birtakım iyilikler barındırır. Ve bu iyilikler zamanın akışı içinde bozulacağından, bir şey çıkıp da söz konusu bedeni uygun konumuna geri götürmezse, bozulma zorunlu olarak onun ölümüne yol açacaktır. Doktorlar insan bedeninden bahsederken şöyle derler; "beden her gün, sonrasında tedavi gerektirecek bir şeyleri bünyesine alır."[15]

Kuşkusuz, bu pasajdaki en ilginç ifadelerden biri hemen ilk cümlede karşımıza çıkmaktadır: "Göklerin takdir ettiği seyir" ifadesi, bir ilahi takdir fikrini ve birey için (hem tekil bireyler hem de devletler için) aşkın bir buyruğa bağlı tabii bir süre olduğunu akla getirebilir. Aslında üstün bir varlık veya üstün bir buyruk fikri Machiavelli düşüncesine tamamen yabancıdır. Ancak tek bir *virtù*'nun olumlanmasına işaret eden iyi bir "buyruk" fikri söz konusudur; burada sözü edilen, daha güçlü bir birey ya da "daha iyi düzenlenmiş" ve "yakındaki" bir devletin *virtù*'suyla ezip geçilemeyecek bir bireyin ama aynı zaman-

15 A.g.y., III.1 (kısmen değiştirilmiştir).

da devlet gibi daha karmaşık bir bedenin *virtù*'sudur.[16] Bunun gerçekleşebilmesi için, uyarlamaların zayıflatıcı değil sağlıklı bir şekilde yapılması gerekir. Bu uyarlamalardan kaçınma olasılığını Machiavelli dışarıda bırakır. Verili, fiziksel ve ontolojik zorunluluklar olan uyarlamaların, nasıl düzenleneceklerinin öğrenilmesi tavsiye edilir. Zira kör ve yıkıcı talihe değil, insan eylemine bağlıdırlar. Bedenlerin yenilenmesi hem mümkün hem de gereklidir ve bizi burada ilgilendiren en başta devletler ve dini topluluklar gibi karma bedenlerdir.

Buraya kadar argümanımıza yön vermede bize yardımcı olan tekil bedenlerle benzerlik artık geride bırakılır. Tıp terminolojisi, okurunu bir yandan değişimlerin zorunluluğunu, diğer yandan da kişinin bu değişimleri kendi yararına kullanmasını gerektiren denk bir zorunluluğu tanımaya götüren *Konuşmalar*'ın geneline yayılır. Tıpkı insan vücudunun iyileştirilmesi gibi, iyileştirilecek bir "sağlık durumu" düşüncesi söz konusudur; ancak benzerlik burada bir kenara bırakılır ve karma bedenlerin detaylı bir analizine geçilir. Sağlığa iki tür bedende farklı yollardan ulaşılır. Ama her şeyden önemlisi, karma bedenler tekil bedenlerden daha güçlüdürler; zira tekil bedenlerden farklı olarak diğerleri "ilke"lerine geri götürülebilir, yani "yenilenebilirler."

Bir şey müdahale edip başarılı bir şekilde *virtù*'sunu canlandırmadığı sürece karma bir beden zamanın ve değişimlerin bozucu etkilerine maruz kalır. Bunun yanında, tekil ve karma bedenlerin *curatione*'si* ile patoloji arasındaki tıbbi analojiden yola çıkarak Machiavelli, çoklu olanın (ve yalnızca onun) kendisini yeterli bir şekilde değişime uygun hale getirebileceği ve böylelikle de en üstün gücü ve *virtù*'yu olumlayacağı fikrini geliştirir. Söz konusu fikir *Konuşmalar*'da, çatışma teorisiyle ve halkın Büyükler ve hükümdarlar karşısındaki üstünlüğüy-

16 A.g.y., I.2.

* İt. "İyileşme."

le açıklanır. *Hükümdar*'da ise *virtù* teorisi üzerinden sunulur. Bu bağlamda *virtù*, hükümdarın tekil kişiliğinin çokluluğuna ve çok yönlülüğüne ilişkindir. Hükümdar, yalnızca değişimlere sürekli bir şekilde kendini uyarlamak suretiyle, çokluğun tam da çoklu yapısı sayesinde ulaşabileceği türden sonuçlara tabii olarak ulaşmaya muktedir olur. Tekil bir bedenin ihtiyacı olan nitelikler çeşitli ve hatta birbirine karşıttır.[17]

Tabiat değişkendir ve birbirinden farklı tüm nitelikleri içinde barındırır. Hükümdarın *virtù*'su da tabiatı taklit etmesine bağlıdır. Ancak burada sınır yine tabiatın kendisidir, zira sınır çizerek tüm "nitelikler"in pratiğe dökülmesinin önünde duvar olan tabiattır, "insanlık durumu"dur. Machiavelli'nin söyleminde sınır ve amaç, kriz ve güç yeniden birbirleriyle kesişir. Kentaur Kheiron metaforunun ifade ettiği şey de, tabiattaki değişkenliğe ve çeşitliliğe uyum sağlama kapasitemizi sınırlayan engelleri aşma teşebbüsüdür.[18] Tabiatın çokluluğuna ve sonsuz çeşitliliğine karşılık veren bireysel bir çeşitlilik figürü olarak kentaur, talihin sürekli değişimleri karşısında ayakta kalmak için kendimize amaç edinmemiz gereken bir figürdür. Hem insanın hem de hayvanınki olmak üzere "her iki tabiatı da" kullanmak, bakış açılarını ve deneyimleri çoğaltmak anlamına gelir. Birey için bu önerme, kişinin kendisini çoklu hale getirmesini, tek içinse çok olmayı ifade eder:

> Dolayısıyla, bir hükümdarın yukarıda belirtilen niteliklerin hepsine sahip olması aslında gerekli değildir, ama bunlara sahipmiş gibi görünmesi son derece gereklidir. Hatta daha da öteye gidip şunu belirteceğim: Bu niteliklere sahip olmak ve her zaman uymak zararlı, sahipmiş gibi görünmek ise yararlıdır. Sözgelimi, bağışlayıcı, sözüne sadık, insancıl, dürüst, dindar görünmek yararlıdır, olmak da; ama zihnini öyle bir hazırlamalısın ki, olmaman gerektiğinde, tersine dönüşmeyi bilmeli ve bunu yapabilmelisin. Bir hükümdar, özellikle de yeni bir hükümdarın her zaman iyi addedilen şeyleri göze-

17 *The Prince*, XV.
18 A.g.y., XVIII.

> terek davranması beklenmemelidir; çünkü devleti korumak için, çoğu zaman verdiği söze, iyiliğe, insanlığa, dine aykırı davranmak zorunda kalır. Ve bu yüzden, hükümdarın, talihin rüzgârlarının ve olayların seyrindeki değişimin onu mecbur kıldığı şekilde yön değiştirmeye hazır bir zihin yapısına sahip olması ve yukarıda belirttiğim gibi, elinden geliyorsa iyilikten uzaklaşmaması, ama gerektiğinde de kötülükten içeri adımını atabilmesi gerekir.[19]

Aynı anda hem tekil hem de çoklu olarak, hükümdar güç (yapabilmek) ve ödev (yapmak zorunda olmak) kutupları arasında gidip gelir. Amacı, değişimlere uyum sağlamak, zamanın seyrindeki değişim doğrultusunda hareket etmektir.

Machiavelli savaşını aynı ölçüde hem teori hem de politik felsefe alanında sürdürdüğü için, bu, *virtù*'nun stratejik bir ilkesi olmakla birlikte aynı zamanda gerçekliği anlamak bakımından hermeneutik bir ilkedir. Machiavelli'nin diğer düşmanları ise politikada hüküm süren cehalet, körlük ve teorik zayıflıktır. Bu bağlamda, Spinoza'nın cehalet ve hurafelere karşı verdiği savaşla oldukça benzerlik gösterir. Her iki düşünür için de etik, politika ve metafizik aynı düzlemde uzanırlar. Çeşitliliğin ve zamanın değişimlerinin olumsuz etkilerine karşı Machiavelli'nin alt ettiği düşmanlar, şüphecilik ve eylemsizliktir. Aksine fenomenlerin yorumlanması ve bu yorumun *virtuoso* eylem için kullanılması gerekir. "Mizacının ya da herhangi bir niteliğinin değiştiğine tanık olmadan, bir hükümdarın bugün esenlik içinde olduğunu, yarın ise yıkıma uğradığını"[20] görmek anlaşılmaz gibi gelebilir. Hükümdarın değişmediğini söyler Machiavelli; aksine değişen şey talihi ve onu sarıp sarmalayan zamandır. Yıkıma uğramamak için, bu harekete uyum sağlamak gerekir. Öyleyse kişinin mevcut tüm kuvvetlerini harekete geçirerek izlemesi gereken strateji, zamanın seyrindeki değişimlerle beraber değişmektir. İçinde bulunduğumuz anın

19 A.g.y.
20 A.g.y., XXV.

gerektirdiği şekilde "hızla" ya da "ihtiyatlı" davranmamız, zamanın değişkenliği karşısında kendimizi çoklu kılmamız gerekir.

Değişim ve dolayısıyla da değişikliklere ayak uydurma sorunu, politik ve askeri nitelikte olmanın yanı sıra, daha önce de belirttiğimiz gibi hem hermeneutik hem de etik bir sorundur. Bu, Machiavelli'nin zamanın değişimleri sorununun üstesinden gelme stratejisinin sentezidir. Ancak söz konusu stratejinin özne açısından da incelenmesi gerekir ve bu bakımdan en güçlü ve çok yönlü özne bir kez daha, çokluktur: En yüksek politik rasyonelliğe sahip olabilen çokluktur ve aynı şekilde zamanın değişimlerine direnç gösterebilen, durum ve koşullardaki sonsuz değişkenliğe uyum sağlayabilen yine çokluktur. Dışarıda sayısız düşmanla ve içeride birçok güçlükle yüz yüze gelen Roma'nın çok uzun bir süre boyunca yozlaşmayla başa çıkabilmesinin nedeni de, çoklu olanın gücü ve tekil olana üstünlüğüdür:

> Bir cumhuriyetin ömrü hükümdarlıktan daha uzun, talihi de daha iyi olur. Çünkü yurttaşlarının çeşitliliği sayesinde kendisini koşullardaki çeşitliliğe bir hükümdara nazaran daha kolay uyumlu hale getirir. Benzer şekilde, hep tek bir şekilde davranmaya alışmış bir kimse, daha önce söylediğimiz gibi, asla değişmez. Dolayısıyla da zaman değiştiğinde, zamanın niteliğindeki değişim onun yöntemlerine uymadığında, düşüşü kaçınılmazdır.[21]

Virtù'ya ulaşabilmek için, tekil olanın kendisini çoklu hale getirmesi gerekir. Çoklu, koşulların değişmesine karşı daha iyi bir tutum sergiler. Çünkü yurttaşlar, mizaçlar ve duygulardaki çeşitlilik, tabiattaki çeşitliliği daha iyi ifade eder ve tabiatın kendisini daha başarılı bir şekilde "taklit" eder.

Konuşmalar I. Kitap 20. Bölüm'de Machiavelli, birden fazla *virtuoso* hükümdarın birbirini takip etmesiyle belirli bir seviye-

21 *The Discourses*, III.9.

de *virtù* ve güce ulaşmanın yönetimler için mümkün olduğunu söyler.[22] Niteliği itibariyle bir cumhuriyette, bu art arda sıralanış kaçınılmaz olarak *virtuoso*'dur. Dolayısıyla cumhuriyet, hükümdarlığa üstündür, zira hükümdarlıkta tek bir hükümdar her zaman gücünü yeteneksiz bir yöneticiye bırakma riskini alır. Bununla birlikte veraset yoluyla doğrusal ve başarılı bir şekilde gerçekleşen tahta çıkışların *virtù*'nun olumlanmasına izin vermesiyle, iki ya da daha fazla kuşaktan *virtuoso* hükümdar, *virtù*'ya aynı şekilde istikrar kazandırabilir. Birbirinin ardı sıra *virtuoso* hükümdarlar zamanla *virtù*'larını çoğaltabilir, doğrusal bir dizi içinde onu hükümdarlığa aktarabilirler. Mekanizma bir cumhuriyetteki gibi işlemektedir; fakat yönetimde görev alanların değişken çokluluğu sebebiyle (Roma'daki konsüller gibi), cumhuriyette bu dizinin bozulma riski en aza indirilir veya hatta ortadan kaldırılır.

Bununla birlikte Machiavelli çatışma teorisi aracılığıyla, *virtù*'nun olumlanmasına ilişkin farklı bir ilke de öne sürer. Bu ilkede artık *virtù*'nun, *virtuoso* nesillerin birbiri ardından doğrusal bir sıralanışından değil, doğrudan politik çatışmadan ortaya çıktığı kabul edilir. Birinci durumda *virtù*, özellikle çokluluk tarafından üretilir; çünkü bu sıralanış, muazzam bir görevli teşkilatına dayanır. İkinci durumda ise *virtù*, yalnızca bu aynı çokluluk içerisinde ve onun aracığıyla var olur, onun dışında değil. *Virtù*, mizaçların, fikirlerin ve çatışmaların çeşitliliğinin doğrudan bir ürünü, dolaysız ifadesidir.

Bu farklı model aynı zamanda Spinoza düşüncesinde, özellikle de nedensellik teorisiyle ilişkili olarak karşımıza çıkar. Vittorio Morfino, Spinoza'nın Machiavelli ile karşılaşmasının teorik sonuçlarıyla birlikte bu konuyu ayrıntılı olarak incelemiştir.[23] Morfino'nun önermesine göre Spinoza'nın düşün-

22 A.g.y., I.20.

23 V. Morfino, "L'evoluzione della categoria di causalità in Spinoza," *Rivista di storia della filosofia* 54 (1999) ss. 239-254 ve V. Morfino, "Der Satz vom Grund zwischen Spinoza und Leibniz. Ueber eine radikal Alternative

cesinde nedensellik kavramı evrim geçirir ve bunun sebebi, Spinoza'nın düşüncesinin tarihsel-politik alanla olan ilişkisi ve daha belirgin bir şekilde ifade edilirse, Machiavelli'nin *virtù* ile talihin rastlantısal bileşimi ve birbirine geçişini ifade eden tarih teorisine olan yakınlığıdır. Erken bir tarihte, *İnsanın Anlama Yetisinin İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*'de [*Tractatus de Intellectus Emendatione*]* Spinoza "dizi" [*series*] kavramında temellenen bir nedensellik fikri geliştirmişti ve bu dizi tekil özlerin zincirleme bağlantılarının [*interconnection*] zorunlu düzenini temsil etmekteydi. Varoluş sadece upuygun şekilde bilinemeyen ilineksel bağlantıları gösterebilirken, sabit ve dışsal şeyler dizisinden doğan zorunlu düzen ilkesini yalnızca öz ifade edebilirdi. Machiavelli'nin tarih teorisi ile karşılaşması Spinoza'nın yeni bir nedensellik kavrayışı geliştirmesine, dizi fikrinin yerine "bağlantı" [*connection*] fikrini geçirmesine yol açtı. Şeylerin özü artık özerk, bağımsız monadlar olmaktan ziyade "bu varoluşu meydana getiren bağlantı ve koşulların tamamlanmasına dayanır." Böylelikle *ordo sive series*, giderek yerini *ordo sive connexio*'ya bıraktı. Morfino'ya göre Machiavelli'nin tarih yaklaşımı da, gerçek bir "ilişkiler ontolojisi"nin formüle edilmesine katkı sağlamıştır.

Bu noktada çoklu olanın tekil olana üstünlüğü, zamanın seyrindeki değişimlere uyum sağlama konusunda çoklu olanın daha büyük bir kapasiteye sahip olması, bu proje dâhilinde tabiatın karmaşıklığına ve değişkenliğine atfedilir. Fakat her şeyden çok, politik çatışmadan doğan *virtù* fikri, aynı yönde

---

der Modernität," Nihil sine ratione: *Mensch, Natur und Technik im Wirken von G.W. Leibniz: VII Internationaler Leibniz-Kongreß. Schirmherrschaft: Der Regierende Bürgermeister von Berlin*, der. H. Poser (Berlin: Gottfried-Wilhelm-Leibniz Gesellschaft, 2001), ss. 838-845.

* Türkçe çevirisi için bkz. René Descartes, Benedictus de Spinoza, Gottfried Wilhelm Leibniz, *Yöntem Üzerine Söylem, İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme, Monadoloji*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yay., İstanbul, 1997); *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, çev. Emine Ayhan (Ankara: Dost Yay., 2015).

hareket eder görünmektedir. Öyleyse Machiavelli için, *virtuoso* sıralanış dizileri aracılığıyla zaman içerisinde *virtù*'nun aktarılmasına ilişkin basit, doğrusal bir ilke söz konusudur. *Virtuoso* hükümdarların birbiri ardına sıralanışı, sayesinde *virtù*'nun olumlandığı diziyi ifade ediyorsa, politik çatışma da içinden başka bir *virtù*'nun doğabileceği bağlantıyı temsil etmektedir.

II. Spinoza'da Demokrasi, *Multitudo* ve Üçüncü Tür Bilgi

Spinoza'ya göre her sonlu kip, kendi tekil varoluşunda ve tabiatta bir dizi engelle karşılaşır. Spinoza bu sınırları öncelikli olarak değişim sorunuyla bağlantılı olarak açıklar. Machiavelli'den daha açık bir şekilde, değişkenliğin olası yıkıcı etkileriyle baş etmeyi amaçlayan bireysel direniş stratejilerini ve değişimi göz önünde bulundurmaya çalışır. *Hükümdar*'ın XXIV. Bölüm'ünde soruna dair Machiavelli'nin geliştirdiği tutuma benzer şekilde, insanların fikir ve davranışlarındaki aşırı istikrarsızlığı *Etika* III. Bölüm 51. Önerme'de şöyle açıklar:

> Farklı insanlar bir ve aynı nesneden farklı yollarda duygulanabilir ve aynı insan da bir ve aynı nesne tarafından farklı zamanlarda farklı yollarda duygulanmış olabilir. Kanıtlama. İnsan bedeni... dışsal cisimler tarafından birçok yolda duygulanır. Öyleyse, iki insan aynı anda farklı yollarda duygulanabilir ve dolayısıyla... bir ve aynı nesneden farklı yollarda duygulanabilirler. Ayrıca... insan bedeni bazen bir yolda bazen de başka bir yolda duygulanmış olabilir ve bunun sonucu olarak... bir ve aynı nesne tarafından farklı zamanlarda farklı yollarda duygulanabilir.[24]

Bu nedenle de, insanın tabiatı en çok yargıları ve duyguları bakımından değişkenlik gösterir. Bu ilkeden yola çıkarak kimileri korkusuz, kimileri korkak ve kimileri de "başka bir isimle" değerlendirilir; ne kadar insan varsa o kadar çok "ismin" var olmasının bu anlamda evrensel bir ilke olduğu söylenebilir.

24 *Ethics*, III.51.

Etkileri doğrudan politik alanda da algılanan duygulanımsal yaşamın ve insan davranışlarının genel olarak tanımlanmasında çokluluk ve heterojenlik evrensel ölçütler gibi görünür. Deneyimin gösterdiği üzere bazı durumlarda, yöneticiler, özellikle de krallar bireysel düşünceleri etki altına alma ve tektipleştirme teşebbüsünde bulunmuşlardır. (Yanıltıcı) imgelemlere ve hurafelere başvurarak krallar, kendilerine tanrılar gibi tapınılmasını dahi başarmıştır. Yine de bu ilkenin nesnel sınırları vardır; "bu alanda ne tür ustalıklar gösterilmiş olursa olsun, insanların deneyimle, herkesin kendi düşüncesinin kendisine yeterli geldiğini ve beğeniler arasında olduğu kadar kafalar arasında da fark bulunduğunu öğrenemeyecekleri bir konuma asla ulaşılamamıştır."[25] Öte yandan düşünceleri egemeninkine uygun bir hale sokma çabası, monarşiyi diğerlerinden ayıran bir özelliktir. Demokrasiler için ise bu durum söz konusu değildir zira güç "ortaklaşa" uygulanır. Spinoza bunun nedenin açık olduğunu ve şundan ileri geldiğini söyler:

> Üstün gücü kullananlar her konuda hak sahibi olsalar ve yasa ile dine bağlılığın yorumcusu sayılsalar bile, insanları herhangi bir konu hakkında mizaçlarına göre yargıya varmaktan ve aynı çerçevede, şu ya da bu duygunun etkisi altında kalmaktan asla alıkoyamazlar.[26]

Bireysel bir bakış açısından bu ifade temel bir çelişkiyi açığa çıkarır. Eğer burada tüm bireysel yargıların aslında üstün gücü kullananın ideolojik "becerileri"nden bağımsız olduğu öne sürülmekte ise, o halde söz konusu alan evrensel bir çatışma durumuna açılmış olur.[27] Bu çokluluk ve değişkenlik, yöneticinin ideolojik bir tahakküm gerçekleştirme girişimini güçleştirebilir, ama bunlar ayı zamanda insanları çatışmaya sürükleyen niteliklerdir.

---

25 *Theological-Political Treatise*, XX.
26 A.g.y.
27 *Ethics*, IV. 33.

Böylece insan çeşitliliği, bireylerdeki değişkenlik ve istikrarsızlığı arttırır. Yine de her ne kadar bireyler kendi olumlamaları karşısında hemcinslerini birer sınır ve engel olarak bulsa da, bu değişkenlik ve istikrarsızlık birbirinden farklı hatta birbirine zıt durumlara yol açabilir. Spinoza'nın, politikanın çoklu ve kolektif boyutuna ilişkin olanaklı bir çözüm getirdiği noktada aslında durum tersine çevrilmiş olur. Bir taraftan *homo homini deus*,* Hobbes'un *homo homini lupus*** ifadesinin tersidir; diğer taraftan, evrensel çokluluğun ve duygularda ve yargılardaki çeşitliliğin etik ve politik bir örgütlenmesine işaret etmektedir.

Gerçekten de bireyleri çatışmaya sürükleyen çokluluğa rağmen, insanın en büyük düşmanı aslında tek başınalıktır. Dolayısıyla özerklik bu bağlamda, çokluluğun ve kolektivitenin karşısında bireyin kendine kapanması değil; tam tersine, ilişkisel, çoğul ve kolektif boyutta ve bu boyut aracılığıyla, insanın maksimum derecede dışarı açılması ve etkileşime girmesine ilişkin bir ilkedir. Belirtmek gerekir ki bu strateji yalnızca çeşitli olasılıklar arasından yapılmış bir tercih değildir: Bir ölüm kalım meselesidir. Spinozacı tabii halin anlamı ve önemi budur. Tabiat halindeki asıl tehlikenin kaynağı öteki insanlar değildir; ötekilerin tehlike arz etmesinin ancak dolaylı ve ikincil bir şekilde gerçekleşebileceğini söyleyebiliriz. Tehlike yalnızlıktan, herkesten tek başına korunmaya çalışmaktan ileri gelir.[28] Bu temelden yola çıkarak Spinoza, Hobbescu bireycilik açısından tartışmalı bir şekilde, Aristotelesçi ve Skolastik toplumsallık fikrini yeniden yorumlayabilmiştir.

> Aralarında yardımlaşmaksızın insanların yaşamlarını sürdürmelerinin ve zihinlerini geliştirmelerinin güç olduğunu eklememiz gerekir. Dolayısıyla, şu sonuca varırız: İnsanların

* Lat. "İnsan insanın Tanrı'sıdır."
** Lat. "İnsan insanın kurdudur."
28 *Political Treatise*, II.15.

> ortak haklara, beraber yaşayabilecekleri ve geliştirebilecekleri topraklara sahip oldukları zamanlar dışında, güçlerini ayakta tutabildikleri, kendilerini koruyabildikleri, her şiddeti püskürtebildikleri ve tüm topluluğun yargısına uygun yaşayabildikleri zamanlar dışında, sadece insan türüne özgü tabii hak güçlükle düşünülebilir. Gerçekte, (II.13'e göre) bu şekilde bir beden içinde bir araya gelebilenlerin sayısı ne kadar fazla olursa, ortak olarak da o kadar çok hakka sahip olacaklardır. Ve eğer skolastikler, tabii haldeki insanların kendi efendileri olamayacağı sebebiyle, insanı toplumsal bir hayvan olarak adlandırmak istemişlerse, onlara karşı söyleyebilecek hiçbir şeyim yok.[29]

İnsanın duygulanımsal yaşamını içinde geliştirebildiği ilişkisel ve çoklu boyut, Spinoza'ya Hobbescu bireyciliğe dair eleştirisini Aristotelesçi-Tomizm erekselliği ile ilişkilendirebilme imkânı sağlar. Duygular, ilişkiler gibi, zorunlu olarak çoklu ve karmaşık olan bir düzlemde bireyin varoluşunu (ve dolayısıyla özünün kendisini) kurar.

Bu unsurlardan yola çıkıldığında, Machiavelli düşüncesi ile benzerlikler görünür hale gelir; iki düşünce arasındaki benzerlikler, bu çatışmalı ve stratejik düzlemde, çoklu ve kolektif olanın üstünlüğünün olumlanmasının yanında, tekil bireyin, tabiatı ayrıştıran değişim ve çeşitlilikle karşı karşıya kaldığındaki sınırlılığına ilişkindir. Bu çerçeve içinde kolektif rasyonelliğin özgül karakteri, çoklu olanın, kendi ilişkiler ağı içerisinde ve onun aracılığıyla mutlak özörgütlenmesi ve olumlanması olarak görülebilir.

Spinoza, demokrasinin bütünüyle mutlak tek yönetim biçimi olduğunu söyler. Ancak bu mutlaklık, klasik yönetim biçimleri teorisi açısından anlaşıldığı haliyle, "biçim"inden ileri gelmez. Aslında Spinoza sorunu bu çerçeveden ayırmış, çoklu olan ile bireysel olan arasındaki ilişkiye taşımıştır. Bütünüyle mutlak bir yönetim biçimi, içerisinde çoklu olanın (soyut bir birliğe indirgenemeyen, bireylerin karmaşık bir çokluluğu olan

29 A.g.y.

çokluğun) düzenlenişinin, çokluluğunu dağıtmadan ya da etkisiz kılmadan kendini başarılı bir şekilde özörgütlediği bir yönetimdir.[30] Spinoza'ya göre çokluluktan vazgeçmek, otomatik olarak rasyonelliğinin ve dolayısıyla da gücünün bir kısmından vazgeçmek anlamına gelir. Mutlak hak, güç ve rasyonellik, çokluğun çokluluğu, çeşitliliği ve heterojenliği için kullanılan başka adlardır. Ancak çoklu olarak çoklunun savunusu, kayıtsız şartsız (salt estetik) ya da eleştirel olmayan bir şekilde sunulmaz. Her bakımdan Machiavelli'ye benzer şekilde, çokluk aynı zamanda, hurafelerin insanı derinlemesine ele geçirebileceği, cehaletin ve zayıflığın mekânı olarak da tanımlanır. Bununla birlikte, çokluluğun sadece bastırılması da sorunu çözmez. Aksine bu durumu kötüleştirir, insanları mutlak bir monarkın ya da zorbanın uyruklarıyken yalıtılmış ve yalnız, zavallı ve zayıf bireylere dönüştürür. Tabii güçler ve haklar, çatışma da dâhil olmak üzere, farklılıkların özörgütlenmesinde aranmalıdır. Ancak çoklu olan yıkıcı olmayan etkilerle beraber kendisini çoklu olarak olumlayabilirse, bütünüyle mutlak bir politik bütünü, yani demokrasiyi getirebilir.

Bu bilgiler ışığında, *Teolojik-Politik İnceleme*'den *Politik İnceleme*'ye geçildiğinde, Spinoza'nın, çokluluğun zenginliğinin ve gücünün, çokluğun özörgütlenmesi için stratejik bir kaynak olduğu fikrini geliştirdiği görülür. "İki kişi aralarında anlaşır ve güçlerini birleştirirlerse, beraber daha fazla güce sahip olacaklardır" biçimindeki ilke, politikanın ve uluslararası hukukun alanında doğrudan onay bulur. Hem tekil birey hem de politik bütün bakımından sorun özerkliğe ve güce ilişkindir. Spinoza'ya göre politik bütünler arasında dahi geçerli olduğu üzere, bu şu anlama gelir:

> Kent... kendini başka kentlere boyun eğmekten koruyabildiği ölçüde kendisinin efendisidir (bir önceki bölümde 5 ve 15) ve bir başka kentin gücünden korktuğu ya da bu başka kent tara-

30 Bkz. Bove, *La stratégie du* conatus.

> fından istediği şeyleri yapmakta engellendiği ya da, nihayet, kendisini korumak ve çoğalmak için bu başka kente ihtiyacı olduğu ölçüde başkasına tabidir (bir önceki bölümde 9 ve 15): aslında, iki kentin birbirinden karşılıklı olarak yardım aldıklarında tek başına olduklarından iki kat fazla güce ve netice olarak daha fazla hakka sahip olduklarına şüphe yoktur.[31]

Bu pasajda Spinoza, birbirinden farklı sonlu kipler arasındaki stratejik ittifakın, birlik ilkesinin, hem tekil bireyler hem de devletler için uygun olabileceğini öne sürer. Fakat bu önerme, benzerliğin kendiliğinden her durumda ve her zaman geçerli olduğu anlamına gelmez. Yani, politik bedenin birçok tekil bireyden oluşmuş daha geniş bir birey olarak ele alınabileceği ifade edilmez. Bu bağlamda Hobbes'un *Leviathan*'ının kapak resminde tarif edildiği şekilde politik beden, egemenin bedeninin üstün gerçekliğinde bireylerin bir araya gelerek Bir'i meydana getirdikleri bir yapılanma olarak düşünülmez. Ancak yine de bu sorun küçümsenemez ve daha kapsamlı bir şekilde tartışılmayı hak eder. Bu bağlamda öncelikle Spinozacı çoklu birey düşüncesini sunacak, sonrasında ise tüm epistemolojik sorunu, özellikle üçüncü tür bilgiye referansla ele alacağız. Üçüncü türe ilişkin epistemolojik ve metafizik sorun bir yandan bizi Machiavelli'yle yapılan karşılaştırmadan uzaklaştırır gibi görünürse de, üçüncü tür bilginin içerimleri doğrudan etik ve politik alanda yankı bulur. Machiavelli tarafından güçlü bir şekilde ortaya konulan çoklu olanın tekilliğe olan politik üstünlüğü, ifadesini tam olarak Spinoza'nın demokrasi, *multitudo* ve üçüncü tür bilgi arasında kurduğu bağlantıda bulur.

Spinoza üçüncü tür bilgi kavramını ilk olarak *Etika* II. Bölüm 40. Önerme'nin 2. Not'unda sunar. Birinci tür bilgi, imgeleme ve duyular tarafından algılanan şeylere ya da göstergelere, ikinci tür bilgi ise upuygun fikirlere dayanır.

---

31 *Political Treatise*, III.12.

Bu iki tür bilgiye bir üçüncüsü eklenir: sezgisel bilgi (*scientia intuitiva*).[32] Sezgisel bilgi "Tanrı'nın belirli sıfatlarının biçimsel özünün upuygun bir fikrinden şeylerin özlerinin upuygun bilgisi"ne[33] ilerler. Her ne kadar Spinoza upuygunluğu, öncesinde doğru ve yanlış bilgiler arasındaki katı karşıtlığa dayanan ikili bir mantığın üstesinden gelmek için bir araç olarak sunmuşsa da,[34] üçüncü tür bilgi beklenmedik bir şekilde argümana katılır ve Spinoza'nın teorisinde özgün bir gelişime işaret eder.

Bununla birlikte Spinoza'nın üçüncü tür bilgiye ilişkin geliştirmiş olduğu argüman eliptik bir şekilde ilerler, bazı açılardan üstü kapalı ve muğlak kalır. Yorumcular, üçüncü tür bilginin Spinozacılığın kavranması adına kilit bir nokta olduğunu ileri sürerek, konunun derinlerine inmeye devam etmiştir. Öte yandan da, *Etika*'nın yazarının muhtemelen, sezgisel bilgiye dair eksiksiz bir tanım geliştirmekten ziyade okuru düşünmeye teşvik etmeyi amaçladığını kabul ederler. Bu çerçevede, ilerleyen sayfalarda Spinoza'nın üçüncü tür bilgi kavramı ile politika düşüncesi arasındaki, özellikle de *multitudo* ile *omni-*

---

32 Bu bağlamda, yalnızca *scientia* ve *cognitio* kavramları arasındaki farklılığa değineceğim. Her ne kadar Spinoza ikinci terimi daha sık kullansa da, üçüncü tür bilgiyi tek başına bir *science* ("bilim") olarak tanımlar. S. Shirley, *Ethics* II.40'ın 2. Not'undaki *scientia intuitiva* ifadesini *intuition* ("sezgi") olarak çevirirken, Latincedeki özgün anlamını bütünüyle belirsizleştirir. G. H. R. Parkinson'ın (Oxford, New York: Oxford University Press, 2000) *intuitive knowledge* ("sezgisel bilgi") ifadesi ise özgün anlamına daha yakındır. Ancak bu kullanım yine de dilsel farklılığı ve kavramın işaret ettiği felsefi sorunu görmemize izin vermez.

33 *Ethics*, II.40, 2. Not.

34 Bkz. *Ethics*, II. 3. ve 4. Tanım. *İnsanın Anlama Yetisinin İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*'sinde Spinoza, gerçek ide ile upuygun idenin gerçek bilgiye katıldığını ileri sürmüştü. *Etika*'da ise, idenin uygunluğuyla (*convenientia*) ve ideyle (*ideatum*) ilgili olarak bir ayrım yapar. Gerçek ide (*idea vera*) kendi nesnesiyle uyuşan (*conviene*) ideyken (dışsal adlandırma), upuygunluk, "nesnesi ile ilişkisi olmaksızın kendinde" düşünülen idenin biçimsel özelliğidir (içsel adlandırma).

no absoltum imperium olarak düşünülen demokrasi arasındaki bağlantıyı göstermeye çabalayacağız.[35]

Bu bölümün ortaya koyduğu hipotez çift yönlüdür. İlk olarak, özellikle demokraside, kolektif ve politik düzlemle ilişkili olarak, insanların sezgisel bilgi türüyle bilgiye nasıl ulaştıklarını değerlendirmeye çalışacağız. Dolayısıyla sorumuz, en yüksek bilginin ve nihayetinde ulaşılan bilgeliğin gelişimine olanak tanıyan koşulları, *multitudo*'nun kolektif boyutuyla ve özellikle de *libera multitudo*'yla, yani kendisini demokraside özörgütleyen bir çoklukla ilişkilendiren şeyin ne olduğuna ilişkindir. Bu çaba öncelikli olarak Spinoza'nın sezgisel bilgisi ile politik felsefesi arasındaki ilişkinin analiz edilmesini merkeze taşır. Bu iki noktaya odaklanıldığında, Spinoza'nın çokluğunun (özellikle de kendisini demokraside özörgütlemesiyle) üçüncü tür bilgiye erişimi mümkün kılan koşulların gelişimini nasıl desteklediği açıklık kazanacaktır.

İkinci olarak, çokluğun kendisinin, insan çokluluğundan oluşmuş bir birey olarak düşünülebilip düşünülemeyeceğine değineceğiz. Eğer öyleyse, bu bireyin zihninin ulaşabileceği bilginin türü nedir ve daha da önemlisi, üçüncü tür bilgi yoluyla bu bilgiye nasıl ulaşılabilir? Bu çerçevede çalışmamızın ikinci boyutu, politik felsefe ile üçüncü tür bilgi arasındaki ilişkiyi bireysel bir perspektiften değil aksine tekil bir birey olarak görülen çokluk bakımından geliştirmeye çabalayacak.

Yukarıda bahsettiğimiz gibi Spinoza üçüncü tür bilgiye ilişkin eliptik ve bazen muğlak bir tanımlama sunar. Bu bilgi, "Tanrı'nın belirli sıfatlarının biçimsel özünün upuygun bir fikri"nden gelir ve "şeylerin özlerinin upuygun bir bilgisi"ne ulaşır.[36] Okura yalnızca minimum seviyede gereken bilgiyi verip, ifade ettiği şey apaçıkmış gibi, kavramı askıda bırakan

35 *Political Treatise*, X.1.

36 *Ethics*, II.40, 2. Not.

Spinoza sezgisel bilgi tanımını sınırlı tutar.[37] *Etika*'nın yazarı okurun merakını uyandırmak istemiş ve dolayısıyla da yalnızca şuna işaret etmiştir; üçüncü tür bilgiyle artık rasyonel bilgiyi aşıp tekillikleri kavramaya başlarız.

Spinoza'nın sezgisel bilgi tanımındaki muğlaklık, çeşitli yorumcuları bu bilginin anlamı konusunda farklı görüşlere yöneltmiştir. Örneğin bu muğlaklık seçkin bir kişi için, olağan rasyonelliğin boyutlarını aşarak geleneksel dinlerinkinden farklı bir kurtuluş imkânını barındıran bir bilgi olarak yorumlanmıştır.[38] Dolayısıyla bu okumalara göre Spinoza, kurtuluşa ulaşmaya imkân veren üstün bir bilgiye dayanarak sezgisel bilgi düşüncesini geliştirmeye ilgi duymuş olabilir; bu bağlamda da kurtuluş ile ifade edilen, akıldışı öğelerden doğmaktan ziyade aklın merkezi konumunda temellenen bir tür mistisizm olarak düşünülür.[39]

"Aklın bu mistisizmi", vahye dayanan dinlerin tikelliğinden koparıldığı için büyük bir evrenselleştirici potansiyelle donatılmış olmasına rağmen, yine de insanların çoğunluğunu gerçek felsefe düzlemine ya da kurtuluşa gitmekten alıkoyar.

---

37 Bkz. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza, la deuxième partie: la realite mentale* (Paris: Presses Universitaires de France, 1997), s. 297.

38 Bkz. Y. Yovel, "The Third Kind of Knowledge as Alternative Salvation," *Spinoza Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference,* der. E. Curley ve P.-F. Moreau (Leiden: E.J. Brill, 1990) ss. 157-175. Kurtuluşa ilişkin bu yorum, Spinoza'yı "aklın *marrano*'su" (*marrano*; İspanyolcada "domuz" anlamına gelen ve din değiştirmiş ya da değiştirmek zorunda kalmış Yahudiler için kullanılan küçümseyici ifade; ç.n.) olduğunu söyleyen Yirmiyahu Yovel'e aittir.

39 Bkz. A.g.y. ss. 169-170: "Spinoza bir mistik değildi; aksine mistisizmde, akıl ve üçüncü tür bilgiyle doğru hale getirilip uygun nesnesine yönlendirilebilecek olan, yanlış yönlendirilmiş bir arzulama ve çabalama tarzı görmüştür. Akla dayanan filozofu kurtuluşa, mistiklerin irrasyonel araçlarla ulaşılacağını iddia ettikleri nadir ödüle ve yüksek başarıya götürecek olan yol budur. Yani, söz konusu edilen seküler (ve Katoliklerin evrensellik savından farklı olarak gerçekten evrensel) bir kurtuluş biçimi olacaktır."

Geleneksel dinlerin vaat ettiği kurtuluştan farklı olarak bu mistisizm, yalnızca küçük bir seçkin grubunun yararına olacaktır. Böyle bir yorumlamaya göre üçüncü tür bilgi, yalnızca bir azınlığı ilgilendirir ve kendisini çokluğun kullanımına asla sunmaz.[40]

Leo Strauss, bu bağlamda şüphesiz en etkileyici okumalardan birini sunar. Strauss, vahye dayanan dinler ile teori arasındaki karşıtlıktan temellenen, Anglofon geleneği içinde etkili olmuş, zengin bir yorum alanı açmıştır. Strauss'un okumasında hurafeler, zayıf ve tutkularının esiri oldukları ölçüde yığınlara mahsus iken, bilgiye ulaşmak yalnızca özgür ve güçlü insana özgü bir alandır. Böylesine katı bir ikili bakışın, insan tabiatını belirleyen muğlaklıkları ve çelişkileri ortaya koymayı hedeflediği, bilgeye ve budalaya eşit şekilde muamele ettiği ve ilkini hiçbir surette *imperium in imperio* olarak düşünmediği göz önünde bulundurulduğunda, Spinozacı etikle bağdaşmadığından, kabul edilmesi güçtür.

Strauss'un yorumunun otoritesi son birkaç yılda zayıflamış, bunu metni daha yakından izleyen yeni yorumlar ve Spinoza'nın tüm felsefi külliyatı içinde politik eserlerin tümüne ilişkin yapısal bir yorum izlemiştir. Ancak Anglofon çevrelerde kolektiviteye karşıt olarak bireysellik vurgusu varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Örneğin Steven Smith, politikanın çifte bir işlevi olduğunu ileri sürer ve bu çerçevede, azınlığın (bilgelerin) özgürlüğünü yığınlarınkinden tamamen farklı bir şey olarak sunan kesin bir ikiliği savunur.[41] Bununla beraber Spinoza'nın metnini yakından takip ettiğimizde, Strauss ve öğrencilerinin yaptığı gibi, *Politik İnceleme*'nin yazarına "her-

40 A.g.y., s. 167: "Hakiki felsefe, *ratio* düzeyinde dahi Spinoza için hiçbir zaman çokluğun meselesi olmamıştır."

41 Bkz. S. Smith, *Spinoza: Liberalism, and the Question of Jewish Identity* (Londra, New Haven: Yale University Press, 1997). Ayrıca bkz. S. Smith, *Spinoza's Book of Life: Freedom and the Redemption in the Ethics* (New Haven: Yale University Press, 2003).

kes için ortak olanın değersizleştirilmesi" ve "çokluğun tüm insanlar için ortak olan tabii ışığı hor gördüğü ve imgelemin saçmalıklarını ona yeğ tuttuğu" gibi bir düşünceyi atfetmenin gerçekten zor olduğunu görürüz.[42]

Diğer yorumlar, sezgisel bilginin tek başına bir tefekkür olmaktan ziyade üstün bir topluluk formuyla ilgili olduğunu ileri sürer.[43] Ancak bu çerçevede dahi ciddi bir kırılma, bilgiyi anlaşılması zor bir "düşünsel eğitim"den geçerek elde eden bilgeyi, tutkuların ve birinci tür bilginin duygulanımsal alanının üstesinden gelmek suretiyle kurtuluşunu dışarıdan alması gereken çokluktan ayıracaktır.

İlerleyen sayfalar, Spinoza için bilge ile çokluk arasında bir kırılma ya da aşılmaz bir mesafe bulunmadığını ileri sürerek bu konuda farklı bir sav geliştirmeye çalışır. Üstelik *Etika*'nın yazarı, kurtuluşu ilahi takdire bağlı olan cahil kitleden ayrılıp gerçek felsefeye ulaşan yalnız bilge imgesini çürütmüştür.

Üçüncü tür bilgi, Stoacılığın modelini izleyen çileci, kavranması zor ve hepsinden öte seçkinci bir bilgelik anlayışına götürmez. Tam aksine Spinoza, gerçek rasyonelliğin ve bilgeliğin esasen insanı amaç edinen bir bilimde bulunabileceğini öne sürebilmek için, bilgiye dair alışılmış ve yaygın koşullardan kendini tamamen ayırır. Burada söz konusu olan azınlığa mahsus mistik ya da aşkın bir bilgi değildir; Spinoza'nın ünlü önermesi, "insan insanın Tanrı'sıdır" ile de doğrulandığı üzere bilgi, diğer insanlarla ilişkilidir.[44]

Şimdi ise üçüncü tür bilgiye dönelim. Sezgisel bilgi, esasında tekil şeylere dair upuygun bir bilgi olduğu ölçüde erişilemez bir ideale atıfta bulunmaz. Aksine, tüm insanların tasarrufu

42 Bkz. Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, s. 219.

43 R. Bodei, *Geometria delle passioni: Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico* (Milano: Feltrinelli, 1991).

44 Bkz. B. Rousset, "Homo homini dues, anthropologie et humanisme dans une conception spinoziste de l'être," *L'immanence et le salut: Regards spinozistes* (Paris: Kimé, 2000).

altındadır. Gerçek şudur ki insan zihni upuygun bir biçimde Tanrı'yı anlar:[45] Tanrı'nın sonsuz özü ve bengiliği "herkes tarafından bilinir" ve üçüncü tür bilgiyi oluşturma imkânını herkese verir.[46] Dolayısıyla üstün bir bilgeliği kapsamamaktadır; bunun yerine herkes en yüksek bilgi türüne ya da bilgeliğe, yani özgürlüğe erişebilir.[47] Söz konusu olan, hiçbir surette *Etika*'nın son sözleriyle bir karşıtlık taşımaz; *omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt* ileri sürdüğümüz şeyi sadece olumlar.[48]

Üçüncü tür bilgi aslında, süre düzlemiyle bağlı rasyonellikten, kendisini bengilik düzleminde geliştirme kapasitesine sahip bir bilgiye geçişe izin verir. Bireylerarası boyut, çeşitli yollarla üçüncü tür bilgiyle bağıntılıdır.[49] Üçüncü tür bilgiyle kutluluğa ulaşmış bilge, insan yaşamının çoklu ve kolektif boyutunu hiçbir zaman terk etmeden başkalarıyla arasındaki

---

45 *Ethics*, II.47: *Mens humana adaequatam habet cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei* ("İnsan zihni, Tanrı'nın bengi ve sonsuz özünün upuygun bir bilgisini taşır"). Ayrıca bkz. V.24: *Quo magis res singulars intelligimus, eo magis Deum intelligimus* ("Tekil şeyleri ne denli anlarsak, Tanrı'yı o denli anlarız").

46 A.g.y., II.47, Not: "Buradan da görüyoruz ki Tanrı'nın sonsuz özü ve bengiliği herkes tarafından bilinir. Dahası, her şey Tanrı'da olduğu ve Tanrı yoluyla kavrandığı için, bundan şu sonuç çıkar: Bu bilgiden upuygun olarak bilebileceğimiz birçok şeyi çıkarsayabilir ve böylece II. Bölüm'ün 40. Önerme'sinin 2. Not'unda değindiğimiz, üstünlüğünden ve yararından V. Bölüm'de söz etme fırsatını bulacağımız üçüncü tür bilgiyi oluşturabiliriz."

47 Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza*, II. Macherey burada, II. Bölüm'ün 47. Önerme'sinin ve önerme notunun yaygın ve genellikle evrensel karakterine de vurgu yapar.

48 *Ethics*, V.42, Not: "Bu amaca götürdüğünü gösterdiğim yol çok çetin görünse de, yine de onu bulmak mümkündür. Doğrusu, böylesine nadir bulunabilen bir şey gerçekten de güç olmalıdır. Zira kurtuluş elimizin altında olsaydı ve büyük bir emek harcamadan bulunabilseydi, nasıl olur da hemen hemen herkes tarafından göz ardı edilebilirdi? Ancak tüm mükemmel şeyler, nadir oldukları kadar güçtür de."

49 Bkz. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza* ve özellikle de XIV. Bölüm.

bağı korumaya devam eder.[50] Bilgelik, yalnızca sınırlı bir bilge grubunun tadına varabileceği nadir bir ürün değildir; insanlığın eğilim gösterebileceği ve arzulayabileceği kolektif yaşamın ürünüdür.

Bilginin üç türe ayrılması, zihindeki farklı türde fikirlerin etki bölgelerinin birbirlerinden ayrılmasına hizmet eder.[51] Başka bir şekilde belirtirsek, zihinde upuygun ve upuygun olmayan fikirler bir arada bulunur. Bilgi türleri öğretisi, etkinlik alanlarının çeşitlendirilmesine (güç, *potentia*[52] kendini açık bir şekilde imgelemde [*imaginatio*], akılda [*ratio*] ve nihai olarak da üçüncü tür bilgide ifade eder) imkân verir. En yüksek bilgi türüne dair kesin bilginin yetersizliğine rağmen Spinoza, bu bilginin kökenine dair belirli temel niteliklere işaret eder.

---

50 Bu bağlamda *Etika*, V. bölüm 40. Önerme'nin Not'unun temel bir önemi vardır: "Açıktır ki... zihnimiz anladığı ölçüde, bengi bir düşünce kipidir ki kendisi gibi başka bir düşünce kipi tarafından belirlenir ve bu da yine bir başkası tarafından belirlenir ve bu sonsuza dek böyle gider; öyle ki, hepsi birlikte Tanrı'nın bengi ve sonsuz anlama yeteneğini oluştururlar."

51 Bkz. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza, la deuxième partie: la realite mentale*, s. 297.

52 Spinoza felsefesi, *power* kavramının Latince *potentia* ve *potestas*'a tekabül eden iki farklı ifadesi arasında temel bir ayrım yapar. *Potentia* güçtür ya da güçle aynı kapsamda onun edimsel ve maddi olarak gerçekleşmesini ifade eden haktır (bkz. *Theological-Political Treatise*, XVI). *Potestas* ise, *potentia*'nın politik iktidar ve kurumlar biçiminde dolayımlı dile getirilişidir. *Potentia* (harekete geçirilmiş güç) ile *potestas* (biçimsel güç) arasındaki ayrım, İtalyanca *potenza* ve *potere* terimlerine karşılık gelmekle birlikte İngilizcede bir karşılığı yoktur (söz konusu kavramların İngilizceye çevrilmesine ilişkin daha detaylı bir tartışma için bkz. Michael Hardt'ın *Yaban Kuraldışılık* için İngilizce çeviriye yazdığı önsöz. Bu farklılığı netleştirmek adına, çalışmada İngilizce sözcüklerin hemen yanına parantez içerisinde Latince karşılıklarını ekledim. Bu ayrım çalışmanın geri kalanı için bilhassa önemlidir. Zira toplumun demokratik örgütlenişine eşlik eden bilgi türlerinin ve karmaşık fikirlerin, bedenler, kuvvetler ve onların tekil, maddi bileşimleri arasındaki çeşitli etkileşimlerin gerçekleşmesinin bir uzantısı olarak, yani aşkın, seçkinci ya da *a priori* formülasyonlar olarak değil de, "çokluğun demokrasideki özörgütlenmesi" *içerisinde* nasıl doğduğunu göstermeyi amaçlar.

Örneğin şunu kesinlikle biliriz: Birinci tür bilgi insanın yanlış fikirler oluşturmasına neden olurken, ikinci ve üçüncü tür bilgi "zorunlu olarak doğru" bilgiye götürür.[53] Şeyleri üçüncü tür bilgi yoluyla bilme arzusu, birinciden değil, yalnızca ikinci tür bilgiden doğabilir; bu şekilde üç bilgi türü arasında bir kopuş belirir.[54] Akıl ve sezgisel bilgi, birbirleri arasında ani kırılmalar ve devamlılıklarla oluşmuş muğlak bir ilişkiyi sürdürürler.[55] Dolayısıyla, sezgisel bilginin ve politikayla ilişkisinin, ikinci tür bilginin alanında araştırılmaya başlaması gerekir.

İlk olarak, insan yaşamının çoklu ve kolektif boyutunun üçüncü tür bilgiyi destekleyip desteklemediğini ve ne şekilde desteklediğini sormak gerekir. Bir deneyim ve ilişki çoğulluğu, bireyin zihninde doğru fikirlerin geliştirilmesi için gereken koşulların yaratılmasına yardımcı olur. Özellikle politik kararların alınması bakımından rasyonellik, en kolay, *multitudo*'nun karmaşık ilişkiler ağı içerisinde gelişen ilişkilerden ortaya çıkar (örn. bkz. *Etika* IV 37. Önerme 2. Not). Bireyselliği kuran aynı sürecin, ahlaki ve politik yaşam biçimlerinde gerçekleşen ilişkiler ve iletişim ontolojisinde bulunması gerekir.[56] Spinoza'ya göre, birey kendisini yalnızca diğer bireylerle ilişkilerinde yaratır ve tanımlar. Dolayısıyla da biricik özünü kolektivite içinde, Simondon'un ifadesine başvurursak, "birey-ötesi" [*transindividual*] süreçlerde belirler. Peki, bu bulgulardan hareket ederek, üçüncü tür bilginin oluşturulması konusunda insan zihnine dair nasıl sonuçlar çıkarabiliriz? Daha doğrusu, bilgenin yalnızlığı imgesine ilişkin önceki eleştirimizi de akılda tutarak, politik ve kolektif boyutun bireysel bilgelik için gereken koşulları desteklediğini kabul etmek nasıl mümkün olabilir?

---

53 *Ethics*, II.41.

54 A.g.y., V.28: "Şeyleri üçüncü tür bilgi yoluyla bilme çabası (*conatus*) ya da arzusu (*cupiditas*), birinci tür bilgiden değil, ikinci tür bilgiden doğabilir."

55 Bkz. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*.

56 Bkz. Balibar, *Spinoza: From Individuality to Transindividuality*.

Bu soruları, ikinci tür bilgiden ve özellikle de *ortak mefhum* kavramından yola çıkarak yanıtlamak gerekir. Spinoza felsefesinin stratejik kavramlarından biri olan ortak mefhumlar, bir yandan doğru bilginin kaynağı (zira yalnızca rasyonel bilgiye değil, aynı zamanda sezgisel bilgiye ulaşılmasına da olanak sağlar), diğer yandan ise bilgi teorisi ile insan hayatının politik boyutu arasındaki eksik halkadır. Gerçekten de Spinoza, herkeste ortak olan, "hem parçada hem de bütünde bulunan" ve yalnızca upuygun şekilde kavranabilen belirli şeylerin var olduğunu ileri sürer.[57] Bu mefhumları, zorunlu bir şekilde açık ve seçik algılananlar olarak ayırt eder.[58] Birinci özellik, ortak mefhumları yalnızca ikinci tür bilginin kökeni olarak değil, aynı zamanda üçüncü tür bilgiye ulaşma arzusu olarak kavramamıza izin verir. İkinci özellik ise, uygunluk [*convenientia*] düşüncesi aracılığıyla, özellikle bedenler ve fikirleri arasındaki ya da bir başka deyişle, zihinler arasındaki bileşik ilişkiler aracılığıyla ortaya çıkan bu yolun bireylerarası gelişiminin sürdürülmesine olanak sağlar. Bileşim ve upuygunluk bize doğru bilgi, bilgelik ve politik boyut arasındaki bağı kurma imkânı verir.[59]

Ortak mefhumlar ilk olarak, bileşimlerini temsil etmek için bedenlere[60] atıfta bulunurlar. Zira zorunlu olarak upuygundurlar ve upuygunlukları aynı bileşime dâhil olan tüm bedenlerin zihinlerini de kapsar.[61] Fakat bireylerarası ilişkilerin

---

57 *Ethics*, II.38.

58 A.g.y., II.38, Önerme Sonucu.

59 "Ortak mefhumlar teorisinin doğrudan etik bir boyutu vardır... Nasıl ki birlikte-olma, topluluk ilişkilerinin, aynı zamanda hem aktörü hem de üreticisi ise bu rasyonel bilgi de doğası gereği etiktir." A. Tosel, "De la ratio à la scientia intuitiva ou la transition éthique infinie selon Spinoza," *Philosophique* (1998), s. 193.

60 Deleuze'un *Spinoza: Pratik Felsefe*'de anladığı şekilde "biyolojik" anlamda.

61 *Ethics*, II. 39: "İnsan bedenine ve genellikle insan bedenini duygulandıran dışsal cisimlere ortak ve onlara özgü olan bir şey varsa ve bu şey her birinin hem parçasında hem de bütününde eşit olarak bulunmaktaysa, bu şeyin zihinde upuygun bir idesi olacaktır."

bulunduğu boyut içerisinde bileşim ve upuygunluk süreçleri hangi yolla birleştirilebilir? Spinoza birinci yol olarak bedenlerin bileşiminin eğilimsel ve giderek genişleyici sürecinin olumlanmasına, ikinci yol olarak da farklılaşan yarar dereceleri açısından çeşitli ortak mefhumlara işaret eder.

II. Bölüm 39. Önerme'nin Sonucu, "bedenin başka bedenlerle ortak ne kadar çok şeyi varsa, zihnin de o oranda çok şeyi upuygun olarak algılamaya yatkın olduğunu" bildirir. Ne kadar çok beden bir ilişki kurar ve bu ilişki ne kadar karmaşık ve çoklu olursa, o ölçüde ortak mefhum barındırır ve o ölçüde zihin şeylerin çokluluğunu algılamaya yatkınlık kazanır. Aynı şekilde, V. Bölüm 39. Önerme de zihnin bengiliği ile bedenin gücü (*potentia*) arasındaki bağıntıyı doğrulamaktadır.[62] Beden tam olarak "birçok yoldan" diğer bedenleri duygulandırabildiği ve onlardan duygulanabildiği ölçüde, "birçok şeyi yapmaya yatkın" (yani, yıkıcı olmayan bir yoldan etkileşime girmeye eğilimli) hale gelir.[63] Üstelik bu yararlılık ilkesini de yerine getirir. Bu eğilimsel ve genişleyici süreç, bedenler arasındaki uygunluk (*convenienta*) ilişkilerinin gelişimiyle doğru orantılı olarak zihnin düşünebilme gücünde (*potentia*) bir artış öngörür.

Ortak mefhumlar, hem ikinci tür bilginin hem de üçüncü tür bilgiye erişme arzusunun kökeninde bulunur. Bu durum özellikle daha az genel ve dolayısıyla daha yararlı mefhumlarla

---

62 A.g.y., V.39: "Bedeni birçok etkinlikte bulunmaya yatkın biri, en büyük parçası bengi olan bir zihne sahiptir." Bu önermenin notuna ilişkin bir analiz için bkz. A. Matheron, "La vie éternelle et le corps selon Spinoza," *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 184 (1994), ss. 27-40; C. Ramond, "Un seul accomplissement (Hypothèses sur Ethique V 39)," *Philosophique* (1998), ss. 161-184.

63 *Ethics*, IV.38: "İnsan bedenini pek çok şekilde duygulanmaya yatkın kılan ya da onu dışsal cisimleri pek çok şekilde duygulandırmaya yetkin kılan her şey, insan için yararlıdır ve bedeni pek çok şekilde duygulanmaya ve dışındaki cisimleri pek çok şekilde duygulandırmaya ne denli yetkin kılıyorsa o denli yararlıdır. Buna karşı, bedeni bunlara daha az yetkin kılan her şey zararlıdır."

başlayan soybilimsel gelişimlerine bakıldığında netlik kazanır. Ortak mefhumlar aynı zamanda bu gelişimin nasıl meydana geldiğini görme şansı verir. Bu bağlamda gelişme, soyutlanmış ve gerçek hayattan koparılmış bir düşünümle değil, bedenlerin gerçek bileşimi üzerinden, insanlar arasındaki karşılıklı değişimler ve ilişkilerle gerçekleşir.[64] Dolayısıyla ortak mefhumlar, arzu ile üçüncü tür bilgiyi politikanın bireylerarası boyutuna bağlamaya olanak verir.

Spinoza bu daha yararlı ve daha karmaşık nitelikteki ortak mefhumlara ilişkin örnek sunmaz. Bununla beraber ortak mefhumların, Spinoza'nın politik felsefesinin tam merkezindeki soybilimsel oluşum süreçlerini takip edersek, bütünüyle yararlı, hakiki ve edimsel ortak mefhumlara önemini geri kazandıran sonuçlara varabiliriz. Örneğin *Politik İnceleme* II.13'te, "eğer iki kişi aralarında anlaşır ve güçlerini birleştirirlerse, beraber daha fazla güçleri ve dolayısıyla tabiat üzerinde her birinin tek başına sahip olduğundan daha fazla hakları olacağı"[65] belirtilir. Hak (*dritto*) ile gücün (*potentia*) niceliksel ve genişleyici bileşimine dair bu düşünce, ortak mefhumların soybilimsel gelişiminin ve kaynaklandıkları upuygunluğun politik düzleme aktarılması olarak yorumlanabilir. Bu açıdan bakıldığında, Spinozacı politikanın bütünü, bilgi kuramına sıkı sıkıya bağlı görünür. Ortak mefhumların, ardından upuygun fikirlerin ve son olarak üçüncü tür bilginin ve arzusunun oluşmasına yol açan süreç, bir şekilde politik ve kolektif rasyonelliğin kurulmasına tekabül eder.

Spinoza bu bağıntıyı çeşitli şekillerde geliştirir: Örneğin, bireyin içinde bulunabileceği tek başınalık ve yalıtılmışlıktaki anlamsızlığı ve mutsuzluğu "karşıt" bir kanıt olarak ileri sürer; *metus solitudinis* budur. İlişkinin çokluğu bireyin yaşamını hem

64 Bir kez daha, Deleuze'un önerisine göre bunun nedeni ortak mefhumların "matematiksel" olmaktan çok "biyolojik" karakteridir. Örneğin bkz. Spinoza, XXXII. Mektup.

65 *Political Treatise*, II.13.

politik hem de etik düzlemde nasıl zenginleştiriyorsa, karşıt bir açıdan bakıldığında da tek başınalık insanı korkutur. Tek başına, bir kimsenin ne kendini düşmanlarından koruması, ne de yaşamı için gerekli asgari şeyleri sağlaması mümkün olur.[66] O halde Spinoza için korkunun aslında tek başınalık ya da yalıtılmışlık korkusu, ilişkilerden yoksun olma korkusu olduğunu ileri sürebiliriz. Son tahlilde söz konusu edilen ortak, dolayısıyla da politik bir durumun yokluğuna ilişkin bir korkudur.[67]

Bununla birlikte bilgi kuramıyla kurulan bağlantı çok daha açıktır. Zihnin gücünü (*potentia*) geliştirmesine ve varlığını sürdürmesine olanak sağlamak, gerçekte bir ve aynı şeydir. Bu bağlamda "çıplak hayat"ın, yalnızca bir soyutlama, oldukça genel bir fikir ve yararsız olduğunu ileri sürebiliriz.[68] Bunun tersine, Spinoza'ya göre hayat her zaman somut güvenlik koşullarının geliştirilmesi düşüncesini, zihnin gücünün (*potentia*) arttırılması imkânını ve bilgeliğe giden yola çıkmayı da beraberinde getirir.[69]

---

66 A.g.y., VI.1.

67 A.g.y. "...netice olarak tüm insanların sivil hal için tabii bir iştaha sahip olduğuna ve bu sivil halin bütünüyle ortadan kaldırılmasının imkânsız olduğuna varılır." Cristofolini, "bu sınır-durumunda Spinoza'nın, Hobbes'un insanların zorunlu olarak birlikte üstesinden geldikleri *metus mortis* alanına sınırladığı varoluşsal paniğe yoğunlaştığı gerçeğinin" altını çizer. Bkz. "Piccolo lessico ragionato," Spinoza, *Trattato politico*, s. 246.

68 Aksine Hobbes için, basit bir şekilde kan dolaşımıyla temsil edilen biyolojik varlığı sürdürme, politik felsefesinin temelinde oldukça yararlı bir yer teşkil etmekteydi. Bkz. Moreau, Spinoza. *L'exprérience et l'éternité*.

69 *Political Treatise*, II.15: "Aralarında yardımlaşmaksızın insanların yaşamlarını sürdürmeleri ve zihinlerini geliştirmeleri güçtür." Spinoza'nın açıkça toplumdaki insanlar arasındaki birliği, sanat ve bilimle mükemmelleşmeleri ve mutluluklarıyla ilişkilendirdiği *Teolojik-Politik İnceleme* V. Bölüm'e bakacak olursak: "Toplum oluşturmak çok yararlı ve bütünüyle zorunlu olan bir şeydir; yalnızca düşmanlardan korunarak güvenlik içinde yaşamak için değil, ama etkili bir ekonomik örgütlenme için de. Çünkü insanlar, karşılıklı olarak birbirlerine yardımcı olmazlarsa, kendi imkânlarıyla ayakta kalabilmek ve korunabilmek için gerekli beceri ve zamana sahip olamazlar. Her insan, hayatta kalabilmek için... birçok

Bu bakış açısından hareket edildiğinde rasyonellik ve bilgelik aynı sürekliliğin parçasıdırlar. Ve kolektif rasyonelliğin (eleştirinin ve tartışmanın ortak pratiğinin ve sürecinin sonucu olarak) kendini tekil bireyin sınırlılığına karşı nasıl konumlandırdığını bize gösteren de Spinoza'nın politik teorisidir. Politik bir karar, "bir azınlığın" ürünü olduğunda, tutkuların itici gücü zorunlu olarak hüküm sürer: "Gerçekte insanların aklı her şeyi bir anda kavramak için fazlasıyla kıttır; ama düşünüp taşınarak, dinleyerek ve tartışarak bilenir, sınaya sınaya sonunda insanlar aradıkları ve herkesin üstünde anlaştığı, ilk başta hiç kimsenin aklına gelmeyen çözümü bulurlar."[70] Dolayısıyla yalnızca çokluluğun kendisi, politik kararı tutkuların hâkimiyetinden, birinci tür bilgiden ayırabilir.[71] Üstelik Spinoza, hiç kimsenin bu sürecin dışında bırakılmadığının altını çizer. Rasyonellik ve bilgelik nadir ve bulunması zor olduğuna göre, herkese ("işlenmemiş zihinlere" dahi) ortak kararın oluşturulmasına nasıl katkıda bulunacağını gösteren de yalnızca politikadır.[72] Gerçekten de, yönetim

---

şeyi tek başına yapmak zorunda kalsaydı, bunun için gerekli güce ve zamana asla sahip olamazdı diyorum. İnsan tabiatının mükemmelleşmesi ve sonsuz mutluluğu açısından son derece gerekli olan sanatlara ve bilimlere değinmiyorum bile..."

70 *Political Treatise*, IX, 14.

71 Yine bu nedenle, insanların yargıda bulunma ve düşündüklerini söyleme özgürlüğüne engel olmak akıllıca olmaz. Bkz. *Theological-Political Treatise*, XX: "Gerçekten de (tabii hale en yakın olan) demokratik bir politik bütünde herkes, gösterdiğimiz gibi, yalnızca ortak karara uygun olarak hareket etmeyi kararlaştırır; yargıda bulunmayı ve akıl yürütmeyi değil. Bunun anlamı şudur: İnsanların tamamının aynı biçimde, aynı görüşü taşıması mümkün olmadığına göre, onlar oyların çoğunluğunu alan görüşe karar gücü kazandırma konusunda antlaşma yaptılar. Ama buna rağmen, daha iyilerini keşfettiklerinde, bu kararları değiştirme otoritesini saklı tuttular. Öyleyse, insanlara tanınan yargıda bulunma özgürlüğü sınırlandıkça, tabii halden o ölçüde uzaklaşılır ve yine o ölçüde, şiddete başvurarak hüküm sürülür."

72 *Politik İnceleme*, VII.3.

biçimine bağlı olarak, yalnızca bir yanılsama bilge ve rasyonel bir kararın az sayıda ya da tek bir bireyden gelebileceğine bizi inandırabilir. Örneğin monarşik rejimde;

> Tek bir insan tüm bunlarla ilgilenemez ve her zaman uyanık ve düşünmeye hazır bir zihne sahip olamaz. Ve zaten sık sık hastalık, yaşlılık ya da başka nedenler dolayısıyla kamu meseleleriyle ilgilenmekten alıkonur. Bu yüzden hükümdarın, ona öğütleriyle yardımcı olacak ve sık sık ona vekâlet edecek, meselelerin durumunu bilen danışmanlarının olması zorunludur. Ancak bu şekilde devlet ya da kent her zaman aynı ruhu muhafaza edecektir.[73]

Mesaj oldukça açıktır: Gerçekten *bir* olabilmek için zorunlu olarak *çok* olmak gerekir. Bir "nicelik" etiği ve politikayla ilişkilendirilenler başta olmak üzere, Spinoza'nın politik felsefesindeki bu argümanların kuvvetli demokratik karakterinin vurgulanması önemlidir.[74] Spinoza düşüncesinin *Teolojik-Politik İnceleme*'den *Politik İnceleme*'ye gelişimi de, aklın nasıl büyüklükten ve nicelikten meydana geldiğini gösterir. Tıpkı etik alandaki çok sayıdaki deneyimin, kuvvetin ve ilişkinin zihnin doğru fikirler üretme kapasitesine tekabül etmesi gibi, politika düzleminde de bilgi ve rasyonellik demokratikleşme sürecine bağlıdır; söz konusu süreç mümkün olan en fazla sayıda yurttaşı içermekte ve tüm çokluğa yönelmektedir.[75]

---

73 A.g.y.

74 Bkz. Bove, *La stratégie du* conatus, s. 254. Spinoza'daki nicelik (*quantity*) kavramı için bkz. C. Ramond, *Quantité et qualité dans la philosophie de Spinoza* (Paris: Presses Universitaires de France, 1995).

75 Bu önerme, "egemenliğin 'mutlak surette mutlak' olarak olumlanmasının gerçekte ancak, kolektif bedenin kurucu çokluğunun bütünü aracılığıyla gerçekleşebileceğine" işaret eder; "aynı zamanda, politik beden ne kadar çok sayıda yurttaşın katıldığı (ve mümkünse bütün çokluğun katıldığı) demokratik bir hareketin ürünüyse, o ölçüde bir rasyonellik (yetkinlik ya da güç) derecesini olumlar" (Bove, *La stratégie du* conatus, s. 255; çeviri değiştirilmiştir).

Bireysel bilgeliğe götüren, öncelikle diğer insanlara dair bilgidir ve bu bilgi doğrudan politiktir.[76] Bu nedenle insan insanın Tanrı'sıdır. Bilge insan, tamamen kendi dürtüleri tarafından belirlenen bilgisiz kimseye karşıttır.[77] Fakat belirtmek gerekir ki bilgisiz, yalnızca kendi dürtüleriyle tek başına olduğu, Tanrı'ya ve diğer insanlara dair bilgiden uzak olduğu ölçüde bilgisiz ve dolayısıyla da korkak, hurafelerce kuşatılmış[78] ve kıskançtır.[79]

Buna karşılık bilginin getirdiği sevgi ise "haset ya da kıskançlık duygusuyla kirletilemez; ama ne kadar çok insanın aynı sevgi bağıyla Tanrı'ya bağlandığını düşünürsek, sevgimiz de o kadar çok beslenir."[80] Tıpkı kolektif ve politik boyutun, bilgeli-

---

76 *Ethics*, IV.35 Not: "(İnsanların) yaşamlarını tek başına sürdürmeleri zordur; dolayısıyla, insanın toplumsal bir hayvan olarak tanımlanması birçok kişi tarafından kabul görür. Aslında gerçek durum şunu ortaya koyar: Ortak toplum insanlara zarardan çok yarar sağlar. Bu yüzden bırakalım yergiciler insanların yaptıklarıyla dilediklerince alay etsinler, teologlar insanları dilediklerince kınasınlar ve melankolikler medeniyetten uzak basit yaşamı dilediklerince övsünler, insanları küçümseyip hayvanlara hayranlık duysunlar. Tüm bunlara rağmen insanlar deneyimden, birbirlerine yardım ederek ihtiyaçlarını daha kolay karşılayacaklarını ve güçlerini birleştirdikleri takdirde onları tehdit eden tehlikelere daha kolay göğüs gerebileceklerini öğreneceklerdir. Hayvanlarınkinden çok insanların davranışlarını incelemenin ne denli soylu ve bilgimiz için ne denli değerli olduğunun sözünü etmek bile gereksiz."

77 Bkz. P. Cristofolini, *La scienza intuitiva di Spinoza* (Napoli: Morano, 1987).

78 *Ethics*, IV, Ananokta 31: "Hurafelerin... acı getiren şeyi iyi ve haz getiren şeyi kötü addettikleri görülür. Ancak daha önce belirttiğimiz gibi (IV.45'e Not) kıskanç kişi dışında kimse zayıflığımdan ve ıstırabımdan haz duymaz. Çünkü ne denli hazla duygulanırsak, o denli büyük bir yetkinlik durumuna geçer ve dolayısıyla o denli tanrısal tabiata katılırız; ne de yararımızı gözeten doğru aklın yönetimindeki bir haz kötü olabilir. Bununla birlikte, korku tarafından güdülen ve iyiyi kötüden kaçınabilmek için yerine getiren kimse aklın yönetiminde değildir."

79 A.g.y, IV.45'e Not: "Kuşkusuz acımasız ve kasvetli hurafelerden başka hiçbir şey hazzı yasaklamaz... Hiçbir tanrısallık, bir kıskanç dışında hiç kimse benim zayıflığımdan ve ıstırabımdan haz duymaz."

80 A.g.y., V.20.

ğin gelişmesi için gereken koşulları desteklemesi gibi, bu sevgi de çokluluk, *multitudo* arzusudur. *Metus solitudinis*'i alt etmek ve bilgeliğe götüren yola çıkmak, zihnin aynı gücünün (*potentia*) iki yönüdür.

Ancak şunu inkâr edemeyiz; Spinoza'ya göre toplumsal boyuttan bağımsız olarak bireysel araçlarla da bilgiye ulaşmak mümkündür. Kaldı ki, kolektivitenin gerçek ya da tek bilgi formu olduğunu iddia etmek niyetinde de değiliz. Yeniden Strauss yorumuna dönersek, hurafelerin kesinlikle "edilgin" bir yaşam biçiminin ürünü olduğu,[81] bilginin ise aksine belirli bir "etkinlik" biçimi olduğunu söylemek mümkündür. Fakat Strauss ve öğrencileri, fiili olarak bir kanıtlamaya gitmeksizin, "etkinliğin" yalnızca tekilliğe ait olduğunu ve kolektif olanın tabiatı gereği edilginliğe mahkûm olduğunu ileri sürmüştür.

Burada geliştirmeye çalıştığımız düşünce daha ziyade Spinoza'nın farklı bir bilgi türünün var olduğunu öne sürdüğüdür: Çoklu olduğu ölçüde politik ve hiçbir şekilde mistik[82] olmayan (başka bir ifadeyle ne bireysel ne de gizemli olan), aksine rasyonel ve duygulanımsal bir bilgi. Burada bahsedilen özgün bilgi türü, çokluğun bedenlerinin/zihinlerinin etkileşimi içinde ve bu etkileşim aracılığıyla kendini sürdüren bir bilgi türüdür. Bu ancak, çokluk var olma ve eyleme gücünü, hurafelerden arınmış, bütünleyici bir yolda ve bilge insanınkine benzer bir şekilde ifade ettiği ölçüde mümkündür.

Bu açıdan *Etika*'nın V. Bölüm'ü, *Politik İnceleme*'de ele alınan demokrasiye dair kurucu süreçle ilişkilidir. Bölümün devamında da üçüncü tür bilgi ve *multitudo* arasındaki ilişkiyi geliş-

81 Bkz. Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, s. 246.

82 *Mystical* ("mistik") sözcüğü hem *arcane* ("esrarlı") veya *mysterious* ("gizemli") anlamındaki Yunanca *mystikòs*'tan, hem de *to close* ("kapamak") ya da *to shut* ("örtmek") anlamına gelen *myein* sözcüğünden gelir: Burada, Spinoza'nın sistemini herhangi bir noktada (üçüncü tür bilgi gibi en eliptik olanını dahi) belirlemesi oldukça güç görünen bir semantik alan söz konusudur.

tirecek, bu çerçevede *multitudo*'yu, upuygun bilginin ve "politik bilgeliğin" öznesi olarak ortaya koyacağız.

Üçüncü tür bilgi, tanımı gereği "şeylerin özüne ilişkin upuygun bilgi"ye, başka bir deyimle, tekil şeylerin bilgisine götürür. Ortak mefhumlar, soyut ve genel nitelikteki zorunlu kuralları kavramamıza imkân verirken, sezgisel bilgi bizi farklı bir düzleme ulaştırır. Üçüncü tür bilgiyle, doğrudan tanrısal tabiattan çıktıkları ölçüde, esas olarak şeylerin özlerinin bilgisine varırız. Tekil şeyleri anlamak suretiyle de Tanrı'nın kendisini anlarız.[83]

Yeniden Spinoza'nın politik teorisine dönerek, bu noktada ikinci tür bilginin nesnesi ile üçüncü türün nesnesi arasındaki farklılığı ayırt edebiliriz: Politikanın alanı içerisinde gelişen bilginin türü nedir? *Politik İnceleme*'nin başında Spinoza açıkça insanların tek başına olmak yerine ortak bir yaşamı tercih ettiğini ifade eder. Ne kadar barbar ya da medeni olursa olsunlar (aklın kılavuzluğunda hareket etmedikleri durumlarda dahi), insanlar her zaman bir toplum oluştururlar. Bu nedenle politikanın incelenmesi aklın öğretilerinde temellendirilemez; bunun yerine politikayı "insanların ortak tabiatı, sıradan insani koşullar" üzerinden almak gerekir.[84] Öte yandan, ikinci ve üçüncü tür bilgi arasındaki ayrımın bir izdüşümünü politik teori boyutu içerisinde bulmak mümkün olabilir. Bu izdüşümü soyut ve genel kurallardan çıkaramayız; bunun yerine, tekil şeylerin özüne dönmek, yani ortak tabiata ve insani koşullara bakmak gerekir.[85] Politika bilimi gerçekten bir *scientia intuitiva*'dır.[86]

---

83 *Ethics*, V.24.

84 *Political Treatise*, I.27.

85 Bu aynı zamanda, "devleti yönetmeye kuramcılardan ya da filozoflardan daha uygunsuz kimsenin olmadığına hükmedilmesinin" nedenidir (*Political Treatise*, I.1).

86 Bkz. R. Caporali, *La fabbrica dell'imperium: Saggio su Spinoza* (Napoli: Liguori, 2000). Farklı bir perspektif içinse bkz. Cristofolini, *La scienza intuitiva di Spinoza*.

Gördüğümüz gibi, Spinoza tekil bireye değil çoklu bireye, sayıca fazlalıktan doğan rasyonelliğin taşıyıcısı *multitudo*'ya olumlu bir değer atfetmektedir. Dolayısıyla politik bir karar, yönetim biçiminden bağımsız olarak, "düşünüp taşınarak, dinleyerek ve tartışarak" çıkar. Böylelikle "herkesin üstünde anlaştığı ve en başta kimsenin aklına gelmeyen" bir çözüme ulaşana kadar insanlar zekâlarını "açmaya" devam ederler.[87] Bu nedenle, eğer Spinoza en iyi kararların alınması noktasında çoklu bireyin merkezi önemine vurgu yapıyorsa, politika bilimi *scientia intuitiva* ise ve felsefi bilgelikten asla çok uzak değilse, o halde, bu birey ile üçüncü tür bilgi arasındaki karşılaşmayı nasıl anlamak gerekir? Bir *multitudo* nasıl bilebilir ya da daha belirgin olarak bu bilgi ile üçüncü tür bilgi arasındaki ilişki nedir? Yalnızca bir azınlığın bilgeliği fikri dışarıda bırakılır ve gerçek bilgi ve bilgeliğe dair soru, burada *multitudo*'ya yöneltilir.

Üçüncü tür bilgi ile *multitudo* arasındaki ilişkiyi incelemek adına, burada bir parantez açıp eleştirel okumaların çok sık değindikleri bir soruna, politik bedenin bir birey olarak değerlendirilebilip değerlendirilemeyeceği sorusuna değinmek gerekir. Önemli Spinoza yorumcularından bazıları, "lafzi" bir incelemeyle politik bütünün, kendi bedeniyle (insan bireylerinin çokluluğuyla oluştuğundan karmaşık bir beden) ve zihniyle ya da bu bedenin fikriyle birlikte, bir birey olarak değerlendirilmesinin mümkün olduğunu düşünür.[88] Diğerleri ise Spinoza metninin bütünüyle "metaforik"

87 *Political Treatise*, IX.14. Spinoza'nın kuramında, tüm yönetim biçimlerinin özündeki demokratik karakter hakkında bkz. S. Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza* (Pisa: ETS, 2001).

88 Dolayısıyla insanınkinden farklı bir zihin söz konusu edilir. Bu yorumlar içinde, aralarında oldukça farklılık gösterenler için bkz. M. Gueroult, *Spinoza: l'âme (ethique II)* (Paris: Aubier-Montaigne, 1974); Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*; S. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza* (Paris: Presses Universitaires de France, 1963); P.-F. Moreau, *L'éxperience et l'éternité*; Bove, *La stratégie du* conatus; A. Matheron, "L'État selon Spinoza est-il un individu au sens de Spinoza," *Transformation der Metaphysik in die*

bir yorumunun zorunluluğunu ileri sürer; böylelikle politik bütünün ontolojik gerçekliklerine ilişkin bu kavramları reddederler.[89]

Spinozacılığa dair doğru bir yorum için oldukça merkezi nitelikte olan bu konu, söz konusu soruların önemini açığa çıkarır; fakat tüm bu sorunsalın izini sürmek çalışmamızın konusu değildir.[90] Ancak yine de Spinoza belirli bir bağlamda, politik bedenden birey olarak bahsetmenin mümkün olduğunu açıkça belirtir. Mesele, politik bedenin ne ifade ettiğini tanımlamak değil, değindiğimiz bireyin türünü ve niteliklerini anlayabilmektir.[91] Spinoza'nın kendi bulgularına göre politika biliminin *scientia intuitiva* olarak yorumlanabilmesi, en nihayetinde, politik bedenden kendi zihnine sahip bir birey olarak söz etmenin nasıl mümkün olabildiğini açıklığa kavuşturur. Spinoza daha ileride, bu bireyin etkinliğinin (özellikle de bir demokraside özörgütlenmiş *libera multitudo*'nun etkinliğinin) üçüncü tür bilgiye benzediğini ileri sürecektir.

Örneğin *Etika*'da Spinoza, zihin-beden birliğinin, yalnızca insan için değil "farklı derecelerde de olsa tüm canlı"[92] bireyler

---

Moderne. Zur Gegenwärtigkeit der theorethischen und praktischen Philosophie Spinozas, der. M. Czelinski ve diğerleri (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003), ss. 127-145; E. Balibar, "*Potentia multitudinis quae una veluti mente ducitur*: Spinoza on the Body Politic," *Current Continental Theory and Modern Philosophy*, der. S. H. Daniel (Evanston: Northwestern University Press, 2005), ss. 70-99; W. Montag, "Who's Afraid of the Multitude? Between the Individual and the State," *South Atlantic Quarterly*, 4 (2005), ss. 665-673.

89 Bkz. R. J. McShea, *The Political Philosophy of Spinoza* (New York: Columbia University Press, 1968); D. Den Uyl, *Power, State and Freedom: An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy* (Assen: van Gorcum, 1983); L. Rice, "Individual and Community in Spinoza's Social Psychology," *Spinoza Issues and Directions*, der. E. Curley ve P.-F. Moreau, ss. 271-285.

90 Bu sorunun eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. Rice, "Individual and Community in Spinoza's Social Psychology," ve Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*.

91 Bkz. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité* ve Balibar, *Spinoza: From Individuality to Transindividuality*.

92 *Ethics*, II.13'e Not. Ayrıca bkz. Cristofolini, "Menti delle cose e intelligenza umana," *La scienza intuitiva di Spinoza*.

için söz konusu olduğunu önerir. Fakat bu bireylerin hepsi homojen değildir. Gerçekten de, tıpkı kavradıkları "gerçekliğin" derecesine bağlı olarak fikirlerin kendi aralarında farklılaşmaları gibi, bedenlerinin fikirleri yani zihinleri de birbirlerinden ayrılır.[93] *Etika* II. Bölüm 13. Önerme'nin Not'unda Spinoza tekrar zihnin üstünlüğünün, bedenin "diğer bedenlerle kıyaslandığında aynı anda birçok şey yapmaya ya da birçok şeyden duygulanmaya yatkınlığının" derecesine bağlı olduğunu belirtir. Bu üstünlük aynı zamanda, zihnin kendi bedeni hakkında sahip olabileceği bilgiyle ilişkili bir meseledir.

Politik bedenden birey olarak söz edildiğinde, insan zihni ile devlet zihni arasındaki temel farklılıklardan biri de, dolayısıyla, farklı bedenler oluşturan bireyler arasındaki birleşmenin türüne bağlıdır.[94] İnsan bedeni farklılaşmış birçok bireysel parçadan oluşurken,[95] politik bedende, bireyler karşılıklı bir farklılaşmadan ziyade birbirlerine uygunluk (*convenientia*) çerçevesinde bağlanırlar. Sonuç olarak insan zihni daha az farklılaşmış ve kendinin daha çok bilincinde iken, politik beden oldukça farklılaşmış,[96] ama kendinin daha az bilincindedir.

Multitudo'nun, içerisinde kendisini bir demokrasi olarak örgütlediği kurucu süreç, belli bir bağlamda, bu bilincin gelişimini temsil etmektedir. Diğer yönetim biçimleri arasında bir yönetim biçimi olarak değil bir *praxis* olarak demokrasi, içerisinde çokluğun gücünü (*potentia*) arttırdığı, kolektif bir harekettir:[97] *Civitas Jus potentia multitudinis, quae une veluti mente ducitur, determinatur* ("Kentin hakkı, sanki tek bir zihin tarafından yönlendirilen çokluğun gücüyle belirlenir"). "Sanki

93 *Ethics*, II.13'e Not.

94 Bkz. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*.

95 *Ethics*, II, 1. Postulat: "İnsan bedeni, her biri başka parçalardan oluşan, (farklı doğalara sahip) birbirinden farklı pek çok bireysel parçadan oluşur."

96 A.g.y., II.14: "İnsan zihni birçok şeyi algılamaya yatkındır ve bedeni ne denli çok yolda düzenlenebilirse, yatkınlığı o denli artar."

97 Bkz. Bove, *La stratégie du conatus*, ss. 252-253.

tek bir zihin tarafından" yönlendirilmek: Bu ifade, insanın ve politik bedenin zihni arasındaki farklılık olarak değil (Spinoza düşüncesi için ne güçlük ne de ilgi uyandıran bir konu), gücün (*potentia*) kolektif bir şekilde büyüme eğilimine eşlik eden rasyonellikteki bir artış olarak okunmalıdır. Spinoza'nın belirttiği üzere, "tıpkı tabii halde aklın kılavuzluğunu izleyen kişi en güçlü olan ve kendi hakkına en çok bağlı olan ise, aynı şekilde, en güçlü ve en bağımsız Kent de akla dayanan ve akıl tarafından yönetilendir."[98]

Fakat daha da ileri gidebiliriz. Tıpkı bireysel düzlemde olduğu gibi, rasyonelliğin ve dolayısıyla da ikinci tür bilginin gelişimi üçüncü tür bilginin temeliydi; öyleyse çoklu bir birey için, yani çokluk için de aynı soru sorulabilir. *Libera multitudo* da üçüncü tür bilgiye vakıf insan zihnine benzer şekilde bilebilir mi? Tek *imperium omnino absolutum* olan demokrasi, bu karmaşık bedenin yani çokluğun zihni için de bir şekilde bir bilgi türünü temsil edebilir mi?

Bu üç bilgi türü sadece bilgi tarzları değil, aynı zamanda yaşama biçimleridir. Upuygun olmayan fikirlere ilişkin olan birinci tür bilgi, hem "muğlak bir deneyim"in egemen olduğu tabii hale, hem de bir buyruk olarak algılanan "gösterge"leriyle birlikte sivil hale tekabül etmektedir. İkinci tür bilgi ise, bizi ortak mefhumlar aracılığıyla gerçek bilgiyle tanıştıran bir

98 *Political Treatise*, III.7. Ayrıca bkz. A.g.y., III.2: "devletin hakkı ya da üstün gücün hakkı, her bir bireyin değil, sanki tek bir zihin tarafından yönlendirilirmiş gibi hareket eden çokluğun gücüyle belirlenmiş tabii hakkın kendisinden başka bir şey değildir (*non quidem uniuscujusque, sed moltitudinis, quae una veluti mente ducitur*). Yani, tabii durumdaki her birey gibi, bir devletin zihin ve bedeni de sahip olduğu güç oranında hakka sahiptir." Cristofolini ise aksine şunu vurgular: "Spinoza'nın, devletin aklına ve temellerine dayanan bir politika imkânını araştırdığı düzlem, insanı incelediği düzlemle kesişmez. Birey, zihin-beden arasındaki bağ ve duyguların dinamik tabiatına ilişkin çözümlemeler, eğer *Etika*'da öz-yetkinleşme programı biçiminde tamamlanmışsa, o halde politik düzlemde bulunmayacak olan şey, tam da öz-yetkinleşen öznedir."

akıl haline denk gelir.[99] Tekil bireyde olduğu gibi, bilgi türleri, *multitudo*'nun kendisini demokraside örgütlediği süreçteki yaşama biçimleridir. Politik bedenin zihni bakımından bu süreç, ortak mefhumların oluşturulmasına ve üçüncü tür bilgiyle (kendisinin bilinciyle birleşmiş, tekil şeylerin ve Tanrı'nın özününe ilişkin bilgiyle) bilme arzusundan doğan bir rasyonellik biçimine denk gelir.

İnsanda olduğu gibi, bu süreç beden düzleminde, başka bedenlerle uygun karşılaşmalar düzleminde başlar. Ortak mefhumların soybilimi budur. İnsan bedeninden farklı olan çokluğun bedeni açısından, şimdi de diğer bedenlerle karşılaşmalara, çokluğu oluşturan farklı parçaların ve bireylerin kendilerini nasıl örgütledikleri ve düzenlediklerine dönelim. Kendilerini "farklılaşma"dan ziyade "uygunluk" (*convenienta*) aracılığıyla oluşturan bu parçalar, her biri belirli bir gücü (*potentia*) ve bu şekilde belirli bir rasyonelliği ifade ederek, kendilerini çok farklı yollardan örgütleyebilirler.[100]

Bilgi, yani politik bedenin zihninin ifade ettiği güç (*potentia*), zorunlu olarak insanınkinden farklıdır. Çokluğun zihni her ne kadar bireyin zihnine nazaran daha az kendi bilincinde ise, tek bir zihinden önemli ölçüde daha büyük bir güç (*potentia*) ve dolayısıyla da daha büyük bir rasyonellik geliştirebilmektedir. Gerçekten de, gördüğümüz gibi, nicelikten rasyonellik üreten ve kralın (ya da filozofun) tek başınalığını politik bütünü yönetmeye uygun hale getiren çokluluktur: "Demokraside ise saçmalıktan kaygılanmaya hiç gerek yoktur. Çünkü söz konusu olan büyük bir birlikse, onun çoğunluğunun, tek ve aynı saçmalık üzerinde hemfikir olması hemen hemen

99 Bkz. Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*.

100 Bkz. Moreau, *Spinoza. L'expériencce et l'éternité*. Yani söz konusu edilen bütünüyle benzer bireylerdir. Fakat bu, bir araya geldiklerinde daha öncekinden oldukça farklı rol ve işlevleri de içerdikleri gerçeğini olumsuzlamaz. Bununla birlikte, kural olarak, farklılıkları bedenin organlarındakine benzemez, zira bunlar bir diğeriyle değiştirilemez.

imkânsızdır."[101] Dolayısıyla demokrasi, *omnino absolutum imperium* olarak, kuvvetlerini (*multitudo*'yu kuran bireylerin bedenlerini/zihinlerini) tüketen ya da dışarıda bırakan değil, aksine onları özörgütlenme sürecine ve güçteki (*potentia*) artışa etkin şekilde katılımlarını sağlayan yönetimdir.[102]

Spinoza'nın kendisini gerçekçi addetmesine karşı çıkmak istenebilir, ancak böyle bir itiraz, ütopyacı bir demokrasi idealine kapılmak olurdu: Aslında, çoğu kez trajik bir şekilde tiranları başa getirmiş olan demokrasi değil midir? Ancak Spinoza da bu itirazların pekâlâ farkındadır. Bildiğimiz gibi, demokrasilerdeki yozlaşma sürecini anatomik olarak inceleyen *Floransa Tarihi*'nin dikkatli bir okurudur Spinoza. Öyle ki dönemin Hollanda'sının Genel Meclis Başkanı Johan de Witt ve kardeşi Cornelius'u vahşice öldürmüş olan saldırgan ve vahşi çokluğa (*concitata multitudo*) bizzat şahit olmuştur:[103] *Ultimi barbarorum!**

Öyleyse bu noktada Spinoza'yı idealizmle suçlamak bir hata olabilir. Tam tersine Spinoza'nın önerisi, özellikle demokrasinin kendi muğlaklıkları ve çelişkilerine açıklama getiren tamamen gerçekçi bir demokrasi teorisidir. Spinoza'nın dediklerinde, aslında kendi tiranını göreve getiren hiçbir zaman *libera multitudo* olarak ortaya konmaz, daha ziyade birlikte hareket edebilen ancak *una veluti mente* ("sanki tek bir zihin") oluşturmamış, aralarından bağlantı bulunmayan ve yalıtılmış bireylerden oluşan bir yığından bahsedilir. Bir tiran sırtını daima, bölünmüş ve yalıtılmış bireylerin oluşturduğu ayrışmış bir gruba dayar; bu bireyler kendi tutkularının kölesi haline gelmiş ve bir şekilde, kendi kararlarının hâlihazırda erekçi ve aşkın nedeni olan bir genel irade tarafından ezilip geçilmiştir. Aynı anda bireyleri hem tekilleştiren hem de kolektif hale geti-

101 *Theological-Political Treatise*, XVI. Ayrıca bkz. *Political Treatise*, VII.4

102 Bkz. Bove, *La stratégie du* conatus.

103 Bkz. Balibar, *Spinoza, l'anti-Orwell. La crainte des masses.*

* Lat. "Barbarlığın en kötüsü."

ren çokluğun "aklı" (özgün bir bilgi türü olarak) ise bu yabancılaşmanın tam tersini ifade eder. Çokluğun bu "aklı", bizi sezgisel bilgi modeline geri döndürebilecek bir bilgi türü olmasının yanında, aynı zamanda bir eylemdir.

Bu noktada, bireysel bir bilgelik olarak, özellikle de hem süre koşullarından azade[104] hem de kendi kendini yenileyen geri çevrilemez bir hareket[105] olarak düşünülen üçüncü tür bilginin belirli özelliklerini değerlendirmemiz gerekir.

Genelde, zihin fikirleri upuygun bir neden olmaksızın üretmektedir. Ancak durum her zaman böyle değildir, zira üçüncü tür bilgi süre düzleminden bengilik düzlemine geçer. Tekil şeyleri *sub specie aeternitatis*[106] şekilde kavrayabilmemiz, onları Tanrısal gücün doğrudan ifadeleri olarak değerlendirdiğimizde mümkün olur,[107] tüm tabiatı belirleyen sonsuz bir nedensellik zincirine tabi olarak değil.[108]

Bu nedenle insan zihni bu yeni düzleme, süre mantığına tabi bilgi koşullarından kendini ayırarak çıkar. Dolayısıyla üçüncü tür bilgiden çıkan Tanrı Sevgisi, bengi bir karaktere

---

104 *Ethics*, V.29: "Zihin bir bengilik türü altında (*sub specie aeternitatis*) anladığı her şeyi, bedeninin mevcut edimsel varoluşunu kavramasıyla değil, ama bedenin özünü bir bengilik türü altında kavramasıyla anlar."

105 A.g.y., V.26: " Zihin şeyleri üçüncü tür bilgi yoluyla anlamaya ne denli yatkınsa, şeyleri bu tür bilgi yoluyla anlamayı o denli arzular" (çeviri uyarlanmıştır).

106 A.g.y., V.22: "Yine de, Tanrı'da zorunlu olarak şu ya da bu insanın bedeninin özünü bengilik türü altında (*sub specie aeternitatis*) anlatan bir ide vardır."

107 A.g.y., I.16: "Tanrısal tabiatın zorunluluğundan, sonsuz yolda (*modi*) sonsuz sayıda şey (yani, sonsuz anlama yeteneğinin altına düşebilen her şey) çıkmalıdır."

108 A.g.y., I.28: "Her tekil şey, ya da sonlu olan ve belirli bir varoluşu olan her şey, kendisi de sonlu olan ve belirli bir varoluşu olan bir başka neden tarafından var olmaya ve eyleme belirlenmedikçe var olamaz ve eyleme belirlenemez; ve yine, bu neden kendisi de sonlu olan ve var olmaya ve eyleme belirlenen bir başka neden tarafından olmadıkça var olamaz ve eyleme belirlenemez; ve bu sonsuza dek böyle gider."

sahiptir.[109] Spinoza böylelikle IV. Bölüm'ün aksiyomunu etkisiz hale getirmiştir. Aksiyomu hatırlarsak; "tabiatta tekil hiçbir şey yoktur ki, kendisinden daha güçlü (*potentia*) ve kuvvetlisi bulunmasın. Var olan şey ne olursa olsun, onu yok edebilecek daha güçlü bir şey de vardır."[110] Şimdi ise bu aksiyomun yalnızca, "belirli bir zaman ve mekânla ilişkili olarak" görüldükleri ölçüde tekil şeyler için geçerli olduğunu yazar.[111] Üçüncü tür bilgi pratiğiyle birlikte bu bilgiden doğan Tanrı Sevgisi, zihnin belirli bir bengilik "deneyimi" yaşamasına olanak sağlamaktadır.[112]

Peki, üçüncü tür bilginin bu özelliğini Spinoza'nın politik felsefesi açısından nasıl yorumlayabiliriz? Devlet, yönetim biçimi ve çokluğun kendisini demokrasi olarak örgütlediği süreç, hepsi zorunlu olarak süre düzlemi üzerinde konumlanırlar. O halde politika biliminin sezgisel bir bilgi olduğunu nasıl iddia edebiliriz? Politik bedenin zihninin kendisini süre koşullarıyla sınırlı bir bilgiden ayırması ne anlama gelir?

İçinde benzer bireylerin farklılaşmayla değil uygunlukla (*convenientia*) kurulduğu politik bedenin karmaşık ve çoklu tabiatına daha önce değinmiştik. Bir yandan bu bedenin zihni onu kuran bireyleri farklı yollardan bütünleştirdiği için kendisinin daha az bilincindeyse, diğer yandan hâlihazırda birçok açıdan bu tekil bireylerin sürelerinden de kendini ayırmıştır. Örneğin bu bireylerin ölümleri, politik bedenin de ölümüne se-

109 A.g.y., V.37: "Tabiatta, bu anlama yeteneğine bağlı sevgiye karşıt ya da onu ortadan kaldırılabilecek hiçbir şey yoktur." Kaldı ki *Amor dei intellectualis*'i, V. Bölüm'ün ilk önermesini karakterize eden *Amor erga deum*'dan ayıran budur.

110 A.g.y., IV., Ek.

111 A.g.y., V.37'e Not.

112 A.g.y., V.23'e Not: *Sentimus exprerimurque nos aternos esse* ("Kendi varlığımızı bengi olarak duyumsar ve deneyimleriz"). Bu olumlamanın Spinoza düşüncesi bakımından önemi, deneyimin rolü ve farklı anlamları için bkz. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*.

bep olmaz.[113] Politik bedenin izlediği model insan bedeni modeli olsa da, o kendisini insan bedeninden çok daha iyi bir şekilde sürekli olarak yenileyebilir.[114] İnsan zihninin üçüncü tür bilgi aracılığıyla bildiğine benzer bir şekilde, kolektif bedenin zihni "ölümden korkmaz"[115] ve bu yüzden de "geriye kendisinden bengi bir parça kalır."[116]

Ancak bu benzerlik konusunda dikkatli olmak gerekir. Politik bedenin ve zihninin, kendini oluşturan tekil bireylerin süreye tabiliğinden etkin biçimde ayrılması, doğrudan, bengilik düzlemine erişebileceği anlamına gelmemektedir. Bu, "bengilik"ten ziyade bir "ölümsüzlük" meselesidir ve bu nedenle de halen süreye bağlı bir boyutta yer alır. Bununla birlikte, önemli bir husus olarak, Spinoza kralın ölümlülüğüne karşı meclisin "bengiliği"nden söz eder.[117] Bir rejimi *imperium absolutum*'a yaklaştıran da tam olarak bu bengiliktir.[118] Çok-

113 Fakat bu politik beden, tamamıyla farklı bir şeyin içinde yavaş ve kesin bir değişime sebep olur. Bkz. *Ethics*, IV.39'a Not: "Bedenin ölmesinden, beden parçalarının birbirlerine karşı değişik bir devim ve dinginlik oranı kazanacakları bir duruma girmelerini anlıyorum. Çünkü kan dolaşımının ve bir bedenin yaşadığının düşünülmesine götüren daha başka özelliklerin saklanmasına karşın, insan bedeninin kendi tabiatından bütünüyle ayrı bir tabiata değişebileceğini yadsımayı göze alamıyorum. Çünkü beni, beden bir cesede dönüşmedikçe ölmez demeye zorlayan hiçbir şey yoktur; aslında deneyim tersini öğretiyor gibi görünür. Zaman zaman olduğu gibi, bir insan öyle değişimlere uğrar ki aynı insan olduğu pek söylenemez."

114 A.g.y., II, Postulat 4: "İnsan bedeni, kendisini korumak için pek çok sayıda başka cisme gereksinim duyar ki bunlar yoluyla bir bakıma (*quasi*) sürekli olarak yeniden üretilir."

115 A.g.y., V.38.

116 A.g.y., V.23.

117 *Political Treatise*, VIII.3: "Krallar ölümlüdür, hâlbuki meclisler sürüp gider. Dolayısıyla, bir kez Meclise devredilen iktidar (*imperii potentia*), hiçbir zaman çokluğa geri dönmez. Monarşide ise durum böyle değildir."

118 A.g.y., VIII.3: "O halde, yeterince kalabalık bir meclise verilen iktidarın mutlak olduğu ya da bu duruma çok yaklaştığı sonucuna varırız. Eğer mutlak bir iktidar varsa, bu, ancak çokluğun bütün olarak sahip olduğu iktidar olabilir" (*Nam si quod imperium absolutum datur, illud revera est, quod integra multitudo tenet*).

luk (ve onun *integra multitudo* içindeki mutlak biçimi) yalnızca ölümsüzlüğe değil (süreyle belirlenmekten ve bu şekilde tekil bireylerin yaşamından ayrıldığı ölçüde), aynı zamanda bengiliğe de ulaşabilir görünmektedir. *Imperium omnino absolutum*, kendisini bir şekilde *sub specie aeternitatis* olarak gerçekleştirir.

Ancak süre sorununu henüz tamamen ortadan kaldırmadık. Herhangi bir *imperium*, mümkün olan en iyi şekilde düzenlenmiş olan dahi IV. Bölüm'ün aksiyomundaki koşullara tabidir. Gerçekten de, belirli bir bengiliği hissedebilen ve deneyimleyebilen bilge bireyin zihni ve bedeni bile, aynı şekilde zorunlu olarak süre koşullarıyla belirlenir. Bu nedenle, Spinoza'nın *imperium omnino absolutum* için önerdiği bengiliğin, insan zihninin üçüncü tür bilgiyle deneyimlediğine benzer olduğu ileri sürülebilir. Çokluğun zihni için bu bengiliğin deneyimi, insan zihnininkinden daha çelişkili değildir. Söz konusu olan süreye tabi zihnin basit bir ölümsüzlüğü değil, aksine yaşamın somut ve edimsel gelişimi,[119] yani mutlak devletin kurucu hareketi ya da çokluğun demokratik öz-örgütlenmesidir.

V. Bölüm'ün 39. Önerme'sini bu noktada yeni bir gözle okuyabiliriz: "bedeni birçok etkinlikte bulunmaya yatkın biri, en büyük parçası bengi olan bir zihne sahiptir." Zorunlu olarak süreyle sınırlı olan beden, IV. Bölüm'ün aksiyomunda belirtilen koşullara tabidir. Bununla birlikte, bu durum artık bir engel teşkil etmez. Aksine, bengilik düzlemine ulaşmamıza yardım eder. Bu, tüm bedenler için değil, yalnızca birçok şeyi yapma kapasitesi olanlar için geçerlidir. Yine de önermenin notu, bu gerçekle ilişkili başka bir bakış açısı sunmaktadır. Örneğin bir bebek bedeni, "çok az etkinlikte bulunmaya elverişlidir."[120] Dolayısıyla zihni de kendisine, Tanrı'ya ve şeylere dair çok az bir

119 Cristofolini benzer şekilde, "anlama yetisinden, zihnin yaşamı"ndan bahseder; bkz. Cristofolini, *La scienza intuitiva di Spinoza*. Ayrıca bkz. P. Macherey, *Introduction á l'Ethique de Spinoza, la cinquième partie: les voies de la libération* (Paris: Presses Universitaires de France, 1994).

120 *Ethics*, V.39'a Not.

bilince sahiptir: "Öyleyse bu yaşamdaki başlıca çabamız, tabiatı izin verdiği ve yardımcı olduğu ölçüde, bir çocuğun bedenini birçok etkinlikte bulunmaya elverişli ve hem kendisinin, hem Tanrı'nın hem de şeylerin olabildiğince bilincinde bir zihinle ilişkili bir beden haline getirmektir."[121] Bebeklikten başlayarak bizi yetişkinliğe ve elden geldiği ölçüde bilgeliğe götüren aynı yol, çokluğun özörgütlenme hareketiyle paraleldir. Politik bedenin zihni tek bir kişinin kılavuzluğundayken karşı karşıya olduğumuz durum yeni doğmuşlarınkine çok benzer.[122] Aşırı uç bir örnekte *integra multitudo*'nun özgür ve bir demokrasi olarak örgütlenmiş, birçok etkinlikte bulunma kapasitesi olan bir beden ve onun bilge zihnine karşılık geldiğini kavrarız.[123]

Kısaca, bireyin zihni şeyleri farklı bir açıdan, bu bağlamda artık zamana bağlı olmadan anlama kapasitesine sahip hale geldiğinde, IV. Bölüm'ün aksiyomunun geçerliliği sona erer. Bu, çokluğun zihni için de söz konusu edilir. Aynı şekilde, çokluğun zihni de bengilik düzleminde gücünü (*potentia*) arttırır. Demokrasi pratiği ve sadece bu pratik bengilik deneyimine denk düşer.

Fakat bu her toplumun bir kez demokrasi olarak örgütlendiğinde kendiliğinden bengilik düzlemine eriştiği anlamına

---

121 Konuya ilişkin olarak bkz. Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza*.

122 *Political Treatise*, VIII.3: "Tek bir kimsenin gücü, yönetimin tüm yükünü sırtlamak konusunda yetersizdir... Kralın iktidarı, yaşının küçüklüğü, hastalığı, ihtiyarlığı ya da başka nedenlerden ötürü çoğu kez istikrarsızdır."

123 Bu bağlamda, çeşitli bedenlerin karmaşıklık ya da bileşim dereceleri, *Etika* V.39'a Not'tan bütünüyle uzaklaştırılmış görünür. Ramond haklı biçimde, bilge kişinin bedeninin karmaşıklığının, budalanınkinden daha üstün olduğu olgusuna vurgu yapar. Ancak bu bulguya göre kanıtlanması mümkün değildir. Bununla birlikte, burada geliştirdiğim argümanı izleyerek, tanımlayıcı özellikleriyle birlikte, çokluğun bedeninin karmaşıklık ve bileşim derecesinin, hem bilgenin hem de budala insanın bedenlerinden daha üstün olduğunu ileri sürüyorum. Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında, bedenlerin karmaşıklık ve bileşim derecelerine ilişkin fikir, ilgili Not'un yorumlanmasına katkıda bulunabilir.

gelmez. Aksine, özörgütlenme süreci (bireyin *conatus*'unda olduğu gibi) ne kadar bir özerklik rejimi haline gelirse o kadar demokratik ve o kadar bengiliğe yaklaşmaya elverişli olur. Bununla birlikte söz konusu süreç ne kadar heterenom bir biçim alırsa, o ölçüde daha az demokratik olacak ve bengilik düzlemine ulaşabilmesi de bir o kadar daha güç olacaktır. Bireysel ya da kolektif, *conatus*'u olumlayan her kuvvet, kendisinde bir özörgütlenme biçimidir ve dolayısıyla mutlak olarak olumludur. Bununla birlikte, aynı kuvvetin tarihi ve politik düzlemdeki etkileri aynı olmaz. Bu ayrım daha ziyade, *Amor erga deum* ile *Amor dei intellectualis** arasındaki farkı, politik düzlem seviyesinde açıklar. Yalnızca demokratik özörgütlenme, kolektif *conatus*'un özerkliği, bengilik deneyimine denk düşer. Ve bu bilgiler ışığında, *Teolojik-Politik İnceleme*'deki şu ifade yorumlanabilir; her ne kadar teori, "uygulamayla iyi kötü uzlaşır ve giderek ona daha iyi ayak uyduracak biçimde yönlendirilebilirse de, yine de birçok durumda salt teorik düzlemde kalacaktır."[124]

Çokluğun etkinliği, üçüncü tür bilgiye sahip bir zihinle tamamen benzer bir şekilde, bir tür bengilik elde eder. Bu bilgi hem Tanrı'yı ve tabiatı gelişim ve özbilinç olarak kavramakta, hem de aynı zamanda tekil şeylerin özlerine ve politikanın somut dinamiklerine bakmaktadır. Herhangi bir aşkınlık formunu Spinoza'nın düşüncesinden dışlayan, tam olarak bunlardır. Aksine, tıpkı bengiliğin, kişinin hem tekilliğinin hem de ortak ve kolektif gücünün (*potentia*) kazanımı olması gibi, bu "hissin"[125] de karmaşıklık içerisinde bir artış olarak anlaşılması gerekir. Çokluk, kendini oluşturan tekil bireyleri aşmaz; aksine onları içkin bir şekilde demokratik örgütlenmenin öz-kurulum süreci yoluyla birleştirir. Daha belirgin bir şekilde ifade edersek, politika bilimi,

* Lat. "Tanrıya yönelik sevgi" (*Amor erga deum*) ve "Anlama yeteneğine bağlı olan Tanrı sevgisi" (*Amor dei intelectualis*).

124 *Theological-Political Treatise*, XVII.

125 *Ethics*, V.23'e Not.

yalnızca politik bir demokrasi pratiği olduğu sürece *scientia intuitiva*'dır.[126]

Bu bakış açısından Spinoza'nın *multitudo*'ya atfettiği değerin önemini vurgulamamız gerekir ki *multitudo* bu değerlendirmede tüm özellikleriyle beraber, onu modern halk kavramından bütünüyle farklılaştıran çokluluğu ve heterojenliğiyle alınır.[127] Karmaşık bir birey olarak çokluğun etkinliği, (bir indirgemeciliğe ya da diyalektik bir etkisizleştirmeye nazaran)[128] onu kuran daha basit bireylerin ilişkisel çokluluğunun olumlu bir yargısına oturtulur.

Bir kez etkin hale getirildiğinde, zihni üçüncü tür bilgiye götüren süreç, geri çevrilemez bir eğilime sahip gibi görünür.[129] Gördüğümüz üzere bengilik, sürenin sonsuzca sürekliliği olarak tanımlanmamaktadır. Bu nedenle Spinoza, Tanrı Sevgisini,

---

126 Bkz. Montag, *Bodies, Masses, Power*.

127 Aslında halk ve çokluk kavramları arasındaki ayrım, on yedinci yüzyılda hâlihazırda bir tema haline gelmiştir. Söz konusu ayrım aslında, içkinlik kavramının devrim niteliğindeki keşfi karşısında modern tepkinin başvurduğu stratejik argümanlardan biridir. Örneğin bkz. T. Hobbes, *De Cive. Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*, XII.8: "Halk ile Çokluğu gerektiği şekilde birbirinden ayırmamak sivil rejime, ama özellikle de Monarşiye büyük zarar verir. Halk tek bir iradeye sahip tek bir varlıktır ve ona tek bir eylem atfedilebilir. Ancak bunlardan hiçbiri Çokluk için tam anlamıyla söylenemez... ve (her ne kadar çelişkili gözükse de) Kral Halktır. Sıradan insanlar ve bu gerçekler üzerine çok az düşünüp taşınan diğerleri, her zaman çok sayıda insandan sanki Halkmış, yani Devletmiş gibi söz ederler; Devletin Krala karşı ayaklandığından (ki bu imkânsızdır), halkın, homurdanan ve hoşnutsuz Uyrukların istediği ya da istemediği şeyleri istediğinden ya da istemediğinden bahsederler. Ve Halk kisvesi altında Yurttaşlar ile Devleti, başka bir deyişle Çokluk ile Halkı karşı karşıya getirirler. Etkilendikleri takdirde Uyrukları Ayaklanmaya iten Fikirlerin belli başlıları işte bunlardır. Her devlette egemen kişi ya da kişiler otoritelerini korumak zorunda olduklarından, *crimen laesae Majestatis* doğal olarak bu fikirlere bağlıdır."

128 Burada, "kolektif özneden" ziyade "çoklu bireyden" ya da "karmaşık bireyden" bahsetmek daha uygun gibi görünür.

129 *Ethics*, V.26. Bu hareket, kendini besleyen bir harekettir: Bkz. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza, la cinquième partie*.

IV. Bölüm'ün aksiyomundaki koşulların dışına çıkması itibariyle, yani açıkça ortadan kaldırılamaz[130] olarak tanımlar. Tekil şeyleri ne kadar tanırsak, Tanrı'yı da o kadar anlarız ve farklı etkinliklerde bulunmaya ne kadar yatkın olursak, üçüncü tür bilgiye erişme arzumuz da o kadar büyük olur.[131] Peki, politika ile üçüncü tür bilgi arasındaki ilişki bakımından bu durum kendisini nasıl açığa vurur? Başka bir deyişle, sezgisel bilginin (demokratik özörgütlenme süreci) çokluk için geri çevrilemez olduğunu nasıl iddia edebiliriz?

Üçüncü tür bilgiyi özgül *acquiescientia* duygusuna bağlayan, tam da bu geri çevrilemez karakteridir.[132] Bir kez daha "gerçek düşünsel hoşnutluğa" (*semper vera animi acquiescentia potitur*) kavuşan bilge kişi, "kendisinin, Tanrı'nın ve şeylerin bilincinde olmadan yaşayan" bilgisiz kimseden ayrılır.[133] *Acquiescientia*, üçüncü tür bilginin kendisini nasıl "beslediğini" açıklamaya katkıda bulunur; mistik bir anlam taşıyan herhangi bir tefekkür biçimine indirgenemez; bunun yerine, "insanların kolektif yaşamına etkin ve rasyonel bir katılım" düşüncesi ortaya koyar.[134]

Kökenlerini ikinci türde (rasyonellikte) bulan üçüncü tür bilgi, duygulanımsallığın "yeniden bir keşfi"ne götürür.[135]

---

130 A.g.y., V.37.

131 Bkz. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*.

132 *Ethics*, V.27: *Ex hoc tertio cognitionis genere summa, quae dari potest, mentis acquiescentia, oritur* ("Bu üçüncü tür bilgiden, edinebileceğimiz en büyük zihinsel hoşnutluk doğar"). *Acquiescientia*'nın anlamı için bkz. P. Totaro, "*Acquiescentia* dans la Cinquième partie de l'Ethique de Spinoza," *Revue philosophique de la france et de l'étranger*, 184 (1994), ss. 65-79.

133 *Ethics*, V.42'ye Not.

134 Bkz. Cristofolini, *La scienza intuitiva di Spinoza*; Ramond, "Un seul accomplissement (Hypothèses sur Ethique V 39)." V. Bölüm'ün 36. Önerme'sinin Not'unda *acquiescientia*, doğrudan gurur ve dolayısıyla da, Matheron'a göre üçüncü tür bilginin bireylerarası gelişimine işaret eden şeyle ilişkilendirilir. Bkz. P.-F. Moreau, "Métaphysique de la glorie. Le scolie de la proposition 36 et le 'tournant' du livre V," *Revue de la France et de l'étranger*, 184 (1994), ss. 55-64.

135 Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza, la cinquième partie*.

Üçüncü tür bilginin geri çevrilemez karakterini[136] ve ona eşlik eden *acquiescientia* duygusunu[137] belirttikten sonra, Spinoza üçüncü tür bilgiden, *conatus seu cupiditas*[138] ("*conatus* ya da arzu") açısından söz eder. Bu olgu, özellikle de politikayla ilişkisi içerisinde, sezgisel bilgiye götüren sürecin geri çevrilemezliğini anlamaya katkıda bulunur. Başka bir şekilde ifade edilirse, Spinoza burada, *Etika*'nın III. Bölüm'ünde *conatus*'u her şeyin dolaysız özü olarak ayırt eden eğilime tümüyle benzer bir eğilim fikrini öne sürer.[139]

Multitudo'nun demokratik özörgütlenmesine götüren hareketin gerçekleştirilmesi ve bu hareketin arzusu birbirlerine eşlik etmekte, birbirlerini kuvvetlendirmektedir. Başka bir şekilde, demokrasinin, aynı zamanda demokrasi arzusu olduğu da söylenebilir. Bu bağlamda, *scientia intuitiva* olarak politika bilimi geri çevrilemez ve bir anlamda "bengi" olduğunu göstermiş olur:

> Bununla birlikte, eğer bir devlet süreklilik arz ediyorsa, bu, muhakkak, bir kez doğru biçimde oluşturulmuş yasaları ihlal edilmeden kalan devlettir... Ama yasalar hem aklın hem de insanların ortak duygularının (*communi hominum affectu*) koruması altında değillerse bozulmadan kalamazlar; aksi takdirde, örneğin yasaların akıldan başka dayanağı yoksa çok az geçerlilikleri olur ve kolayca haklarından gelinir.[140]

Hem akıl hem de duygular, çokluğun özgürleşme arzusunu korumasına yardımcı olurlar. Bu nedenle *scientia intuitiva* ola-

---

136 *Ethics*, V.26.

137 A.g.y., V.27.

138 A.g.y. V.28: "Şeyleri üçüncü tür bilgi yoluyla bilme çabası (*conatus*) ya da arzusu (*cupiditas*), birinci tür bilgiden değil, ikinci tür bilgiden doğabilir."

139 A.g.y., III.6: "Her şey, kendinde olduğu ölçüde, kendi varlığında sürmeye çabalar (*in suo esse perseverare conatur*)"; A.g.y. III.7: "*Conatus*, her şeyin kendi varlığında sürme çabası, şeyin kendisinin edimsel özünden başka bir şey değildir." *Conatus* kavramına ve bu kavramın politik önemine dair daha ayrıntılı bir çözümleme için bkz. Bove, *La stratégie du* conatus.

140 *Political Treatise*, X.9.

rak politika bilimi somut ve geri çevrilemez bir pratiğin karakterine sahiptir, zira tam olarak, *conatus*'un gelişim gösterdiği aynı mekanizmalarla gelişir. "Sonlu değil, sonsuz zaman"a[141] işaret eder.

Etika'da üçüncü tür bilginin tanımlandığı nota bir kez daha bakalım. Spinoza, çeşitli bilgi türleri arasındaki farklılıkları kısaca örneklemek için, ünlü orantılı dördüncü sayı örneğini kullanır:

> Tüm bu bilgi türlerini tek bir örnekle açıklayacağım. Üç sayı verilmiş ve üçüncüye karşı, ikincinin birinciye karşı durduğu gibi duran dördüncü bir sayının bulunması isteniyor olsun. Tüccarlar duraksamadan ikinci sayıyı üçüncü ile çarpıp çarpımı birinciye böler; çünkü ya öğretmenlerinden herhangi bir kanıtlama olmaksızın işittiklerini henüz unutmamış, ya daha basit sayılar üzerinde denemiş ya da bu işlemi Euclides'in 7. kitabının 19. önermesinin kanıtlamasından, tüm orantılıların ortak özelliğine dayanarak gerçekleştirmiştir. Ama basit sayılarda bunların hiçbirine gerek kalmaz. Örneğin 1, 2, 3 sayıları verilmişse orantılı dördüncü sayının 6 olacağını herkes görebilir ve bu oldukça açıktır; birinci ile ikinci arasında gördüğümüz orantıdan tek bir sezgi (*uno intuitu*) ile dördüncü sayıyı çıkarırız.[142]

Dördüncü orantılı sayı örneği, çeşitli bilgi türleri arasındaki ayrımı açıklamasına rağmen, üçüncü tür bilgi açısından belirgin ölçüde muğlaktır. Örnekleme, kavramın tanımına çok az şey katar. Gerçekten de, dördüncü sayının bir çıkarsama ya da "tek bir sezgi" (*uno intuitu*) yoluyla elde edilmesi ne anlama gelir?

Kavrama dair Spinoza'nın sunduğu açıklamanın azlığı, yine de, sezgisel bilginin rasyonel bilgiden geçtiğini anlamamıza engel olmaz. Üçüncü tür bilgi, genel, soyut ya da bağımsız şartların aracılığına ihtiyaç duymayan bir pratik olarak ko-

141 *Ethics*, III.8.

142 A.g.y. II.40'a Not 2.

numlandırılır.[143] Mekanik bir şekilde, öğretmeninden öğrendiği kuralları basitçe sayılara uygulayan tüccarın durumunda olduğu gibi, söz konusu edilen özü itibariyle, özel durumların çoğulluğuna biçimsel bir şemayı yerleştirme meselesi değildir. Daha ziyade bu bilginin kendini bir pratiğe, politika bağlamında kolektif demokrasi pratiğine uygulamasıyla ilgilidir.

Üçüncü tür bilgi ile insan zihni tekil şeylerin özünü kavrar. Bu kavrayış, ortak mefhumlardan çıkarılan, tekil durumlara uygulanışlarıyla soyut ve bağımsız bir biçimde temsil edilen, akla uygun kurallardan ayrı, somut fikirler aracılığıyla gerçekleşir. Aynı şekilde *scientia intuitiva* olarak demokrasi pratiği de, demokrasinin, soyut ve biçimsel kurallar sistemi ya da diğerlerinin yanında bir yönetim biçimi olarak kurulmasına izin vermez. Bunun yerine, kendi gücünü (*potentia*) ve böylelikle de özgürlüğünü geliştirmek amacıyla kendini örgütleyen çoklu bireyin (*multitudo*) pratiğidir.[144] Bu tür bilgi, çokluğun gücünün (*potentia*) ifadesi olan kararların tekilliği içerisinde gerçekleşerek hakiki bir politik "bilgelik" biçimini alır. Böylece *ex uno intuitu* yoluyla özgürlük, bilgelik ve demokrasi, *multitudinis potentia*'nın aynı edimsel sürecinin değişik yönleri olarak bir araya getirilir.

Bilim ve etkinlik, Spinoza felsefesinde birbirlerine karşıt değildir.[145] Az önce incelediklerimiz temelinde, etkinlik ve eylem olmadan *scientia intuitiva*'nın söz konusu olmadığı doğrulanmış olur. Bu nedenle, politika bilimi ve üçüncü tür bilgi birbirleriyle

143 Bkz. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza, la deuxième partie*.

144 Bkz. Bove, *La stratégie du* conatus.

145 Bkz. Cristofolini, *La scienza intuitiva di Spinoza*; Spinoza'nın Oldenburg'a yazdığı mektuba (30. Mektup) atıfta bulunur. Ayrıca bkz. Tosel, "De la *ratio* à la *scientia intuitiva* ou la transition éthique infinie selon Spinoza," ss. 204-205: "*Scientia*... kendisini bilgi sevgisiyle ya da hemen kendi içinde ve dışındaki bir gerçeklikle özdeşleştiren özgürleşme eyleminin aracıdır. Sevgi, varlığın olumlanmasıdır... Bizi bilgiye götüren sevgidir ve kendisini bilgi gibi kurar; bilginin, belirli koşullara ve sınırlamalara göre kendisini ve dünyayı değiştiren eylem olduğunu bize gösteren de yine sevgidir."

tam olarak somut politik pratiğin kavşağında buluşur. Bu pratik, çoklu bireyin özerkliğinden ve gücündeki (*potentia*) artıştan meydana gelir. Kendisini bir demokrasi olarak örgütleyen çokluk, politik bir rasyonelliğin, aynı dinamiği aşan biçimsel bir dolayımına ihtiyaç duymaktan kendini kurtarır. Güç (*potentia*) ve özgürlük, belirli bir yönetim biçiminden biçimsel ve soyut olarak çıkarılamaz. Aksine, politik dinamiklerin somut gelişmeleri üzerinden sezgisel olarak anlaşılmaları gerekir. Hem nesnel (çokluluğun rasyonelliğinin ürünü olan tekil politik kararlar) hem de öznel düzlemde (çokluğu oluşturan tekil bireyler), tekil şeylerin özünü kavramanın tek yolu budur.[146]

Şimdi, orantılı dördüncü sayı örneğine geri dönerek son bir değerlendirmede bulunacağız. Bu örnek bize politik kararın çokluk içerisinde, kendiliğinden ve yarı-mistik bir kökenden ortaya çıktığını düşündürtmemelidir. Demokrasiyi ve demokrasi arzusunu birbirine bağlayan şey, bu anlamda sezgisel dinamiğin (ki her tekil şeyin *conatus*'unu belirleyen dinamikle aynıdır) geri çevrilemezliğidir. Dolayısıyla, bu daimi ve çokluğu oluşturan tekil bireyler arasındaki kritik karşılaşmalara dair gerçek bir pratiktir.[147]

Buna ek olarak, politika bilimi açısından pratik kavramının, demokrasinin biçimsel yapısındaki geçerliliği, en azından

146 Tekil şeylerin özüne ilişkin üçüncü tür bilgi, ikinci tür bilgi denilen evrensel bilgiden daha üstün ve "daha güçlüdür." Dolayısıyla, *Etika*, V.36'da belirtildiği gibi; "zihnin anlama yeteneğine bağlı olan Tanrı sevgisi, sonsuz olduğu ölçüde değil, bengilik türü altında görülen insan zihninin özü yoluyla açıklanabildiği ölçüde, Tanrı'nın onunla kendini sevdiği sevgidir. Eş bir deyişle, zihnin anlama yeteneğine bağlı olan Tanrı sevgisi, Tanrının onunla kendini sevdiği sonsuz sevginin parçasıdır." V.36'ya Not'a ilişkin bir analiz için bkz. Moreau, "Métaphysique de la glorie."

147 Bkz. *Political Treatise*, IX.14: "insanların aklı... düşünüp taşınarak, dinleyerek ve tartışarak bilenir." *Conatus*'un somut pratiği ve dinamiğiyle ilişkili geri çevrilmezliğin bu özgül anlamı, Althusser'in önerdiği gibi, teleolojik olmayan bir *praxis* modelini onaylar görünür. Althusser, "The Underground Current of the Materialism of the Encounter." Ayrıca bkz. Morfino, *Il tempo e l'occasione*.

kısmen, sezgisel bilgi tanımında ve Spinoza'nın açıklamak için kullandığı örnekteki muğlaklığın sona erdirilmesine yardımcı olur. Basit sayılarla işlem yapıldığında, yalnızca sezgiyle dördüncü sayıyı elde edebiliriz. Bedenin gücüne (*potentia*) bağlı olan bireysel zihnin gücü (*potentia*), daha karmaşık sayıları her durumda kavrayamaz.

Fakat söz konusu zorluk çokluk bakımından farklı bir şekilde değerlendirilebilir. Somut demokrasi hareketi, politik bedenin *conatus*'u düşüncesiyle doğrudan bağlantılıdır. Tekil bireyin bedeninin ve zihninin karşılaştığı sınırları (örneğin orantılı dördüncü sayıyı daha büyük sayılar bakımından sağlamak gibi) yeniden düşünmemiz gerekir. Zihnin gücü (*potentia*), bedenin çeşitli şekillerde duygulandırma ve duygulanma kapasitesiyle bağlantılı olarak belirlenir. Bu, tekil bireyler için olduğu gibi politik beden için de geçerlidir. Bu nedenle de, çokluğun bedeninde, hem çoklu bireyin sezgisel bilgisinin kökenini, hem de zihninin gücünü (*potentia*) buluruz. Bu bedenin gücü (*potentia*) ise şimdiye dek hiçbir şekilde ortaya konmamıştır.

Kaynakça

Temel Kaynaklar

Machiavelli'nin Eserleri

Florentine Histories, Princeton, Princeton University Press, 1988.
The Chief Works and Others, Durham (NC), Duke University Press, 1989.
The Prince, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
The Discourses, Londra, Penguin, 2003.

Spinoza'nın Eserleri

Completes Works of Spinoza, çev. Samuel Shirley, der. Michael L. Morgan, Indianapolis (IN), Hackett Pub., 2002.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Çalışma Metinleri

Bouveresse, R., Moreau, P.-F. "Index informatique," Spinoza, *Tractatus politicus/Traité politique*, Paris, Replique, 1979.

Giancotti Boscherini, E. "Lexicon Spinozanum," *Archives Internationales d'Histoire des Idées* 28, Lahey, Martinus Nijhoff, 1970.

Veneziani, M., Totaro, G. "Indici e concordanze del 'Tractatus Theologico-politicus' di Spinoza," *Lexicon Philosophicum. Quaderni di terminologia filosofica e storia delle idee* 6 (1993), ss. 51–204.

Literatür

Boucher, W. I. *Spinoza in English. A Bibliography from the Seventeenth Century to the Present*, Leiden, E.J. Brill, 1991.

"Bulletin de bibliographie spinoziste," *Archives de Philosophie* 4.

Ruffo Fiore, S. *Niccolò Machiavelli. An Annotated Bibliography of Modern Criticism and Scholarship*, New York, Greenwood Press, 1990.

Machiavelli Üzerine

Althusser, L. *Écrits philosophiques et politiques*, t. II, Paris, Stock et IMEC, 1995.

Badaloni, N. "Natura e società in Machiavelli," *Studi Storici* 10 (1969), ss. 675–708.

Baron, H. *In Search of Florentine Civic Humanism*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

———. "Machiavelli: The Republican Citizen and the Author of the *Prince*," *English Historical Review* 76 (1961), ss. 217–253.

Basu, S. "In a Crazy Time the Crazy Come Out. Machiavelli and the Cosmology of His Day," *History of Political Thought* 11 (1990), ss. 213–239.

Bausi, F. *I "Discorsi" di Niccolò Machiavelli. Genesi e strutture*, Firenze, Sansoni, 1985.

Berns, T. *Violence de la loi à la renaissance. L'originaire du politique chez Machiavel et Montaigne*, Paris, Kimé, 2000.

Bock, G., Skinner, Q., Viroli, M. (der.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Bonadeo, A. "The Role of the 'Grandi' in the Political World of Machiavelli," *Studies in the Renaissance* 16 (1969), ss. 9–30.

———. "The Role of the People in the Works and Times of Machiavelli," *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 32 (1970), ss. 351–370.

Brudney, K. M. "Machiavelli on Social Class and Class Conflict," *Political Theory* 12 (1984), ss. 507–519.

Cabrini, A. M. *Interpretazione e stile in Machiavelli: Il terzo libro delle "Istorie,"* Roma, Bulzoni, 1990.

Cadoni, G. "Machiavelli teorico dei conflitti sociali," *Storia e Politica* 17 (1978), ss. 197–220.

———. *Crisi della mediazione politica e conflitti sociali*, Roma, Jouvence, 1994.

Canfora, L. "Tucidide e Machiavelli," *Rinascimento. Rivista dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento* 37 (1997), ss. 29–44.

Caporali, R. (der.) *La varia natura, le molte cagioni: Studi su Machiavelli*, Cesena, Il Ponte Vecchio, 2007.

Cervelli, I. *Machiavelli e la crisi dello Stato veneziano*, Napoli, Guida Editori, 1974.

Chabod, F. *Scritti su Machiavelli*, Torino, Einaudi, 1964.

Colish, M. L. "Republicanism, Religion and Machiavelli's Savonarolan Moment," *Journal of the History of Ideas* 60 (1999), ss. 597–616.

Colonna d'Istria, G., Frapet, R. *L'art politique chez Machiavel*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1980.

Cutinelli-Rèndina, E. *Chiesa e religione in Machiavelli*, Roma-Pisa, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1998.

Del Lucchese, F. "'Disputare' e 'combattere'. Modi del conflitto nel pensiero politico di Niccolò Machiavelli," *Filosofia Politica* 15 (2001), ss. 71–95.

———. "'Quando altri non ci insegnasse, che la necessità c'insegni'. Strategie della virtù tra necessità e libertà in Machiavelli," *Quaderni materialisti* 1 (2002), ss. 41–67.

———. "S'accoutumer à la diversité. Figures de la multitude chez Machiavel et Spinoza," *Multitudes* 13 (2003), ss. 141–149.

Del Lucchese, F., Sartorello, L., Visentin, S. (der.), *Machiavelli: immaginazione e contingenza*, Pisa, ETS, 2006.

Di Napoli, G. "Niccolò Machiavelli e l'Aristotelismo del Rinascimento," *Giornale di Metafisica* 25 (1970), ss. 215–264.

Dionisotti, C. *Machiavellerie. Storia e fortuna di Machiavelli*, Torino, Einaudi, 1980.

Dotti, U. *Machiavelli rivoluzionario*, Roma, Carocci, 2003.

———. *Niccolò Machiavelli: la fenomenologia del potere*, Milano, Feltrinelli, 1979.

Esposito, R. *Ordine e conflitto: Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Napoli, Liguori, 1984.

Faraklas, G. *Machiavel. Le pouvoir du prince*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

Fisher, M. *Well-Ordered Licence: On the Unity of Machiavelli's Thought*, Lanham (MD), Lexington Books, 2000.

Fournel, J.-L., Zancarini, J.-C. *La langue du* Prince*: des mots pour comprendre et pour agir*, postfazione a *De principatibus—Le Prince*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, ss. 545–610.

Gaille-Nikodimov, M. *Conflit civil et liberté: la politique machiavélienne entre histoire et médecine*, Paris, Honoré Champion, 2004.

Garin, E. *Machiavelli fra politica e storia*, Torino, Einaudi, 1993.

Geerken, J. H. "Machiavelli's Moses and Renaissance Politics," *Journal of the History of Ideas* 60 (1999), ss. 579–595.

Gerbier, L. *Histoire, médecine et politique. Les figures du temps dans* Le Prince *et les* Discours *de Machiavel*, doktora tezi, Tours, Université de Tours, 1999.

Geuna, M. "Machiavelli ed il ruolo dei conflitti nella vita politica," A. Arienzo, D. Caruso (der.), *Conflitti*, Napoli, Libreria Dante & Descartes, 2005, ss. 19–57.

Gilbert, F. *Machiavelli and Guicciardini. Politics and History in Sixteenth-Century Florence*, Princeton, Princeton University Press, 1965.

Gilmore, M. P. (der.), *Studies on Machiavelli*, Firenze, Sansoni, 1972.

Goyard-Fabre, S. "Descartes et Machiavel," *Revue de métaphysique et de morale* 78 (1973), ss. 312–334.

Gramsci, A. *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi, 1977.

Guillemain, B. "Machiavelli lecteur d'Aristòte," P. Aquilone (der.), *Platon et Aristòte à la Renaissance*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1976, ss. 163–173.

———. *Machiavel: l'anthropologie politique*, Cenevre, Droz, 1977.

Hexter, J. H. *The Vision of Politics on the Eve of Reformation: More, Machiavelli, and Seyssel*, New York, Basic Books, 1973.

Horkheimer, M. *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1930, çev. G. Backhaus, *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, Torino, Einaudi, 1978.

Inglese, G. "I 'Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio,'" A. Asor Rosa (der.), *Letteratura italiana. Le Opere*, c. I, *Dalle origini al Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1992, ss. 943–1107.

Kahn, V. "Reduction and the Praise of Disunion in Machiavelli's Discourses," *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 18 (1988), ss. 1–19.

Kluxen, K. *Politik und menschliche Existenz bei Machiavelli. Dargestellt am Begriff der necessità*, Stuttgart, Kohlhammer, 1967.

Larivaille, P. *La pensée politique de Machiavel. Les* Discours sur la première décade de Tite Live, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1982.

Lazzeri, C. "Les racines de la volonté de puissance: le 'passage' de Machiavel à Hobbes," Y. C. Zarka, J. Bernhardt (der.), *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, ss. 225–246.

———. "La guerre intérieure et le gouvernement du prince chez Machiavel," *Archives de Philosophie* 62 (1999), ss. 241–254.

Lefort, C. *Le travail de l'oeuvre: Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972.

———. "*Machiavel et la* verità effettuale," in *Ecrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, ss. 141–179.

Macek, J. *Machiavelli e il machiavellismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1980.

Mansfield, H. C. *Machiavelli's New Modes and Orders: A Study of the Discourses on Livy*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1979.

———. *Machiavelli's Virtue*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

Martelli, M. *Machiavelli e gli storici antichi: osservazioni su alcuni luoghi dei* Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, Roma, Salerno Editrice, 1998.

———. *Saggio sul* Principe, Roma, Salerno Editrice, 1999.

Masiello, V. *Classi e Stato in Machiavelli*, Bari, Adriatica Editrice, 1971.

Matucci, A. *Machiavelli nella storiografia fiorentina: per la storia di un genere letterario*, Firenze, Leo S. Olschki, 1991.

Ménissier, T. "Ordini *e* tumulti *selon Machiavel: la république dans l'histoire*," *Archives de Philosophie* 62 (1999), ss. 221–239.

Menzel, A. "Machiavelli studien," *Grünhuts Zeitschrift für das Privat und Oeffentliches Recht der Gegenwart* 29 (1902), ss. 566–577.

Moreau, P.-F. "Machiavel ou la philosophie," *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 189 (1999), ss. 3–6.

Mossini, L. *Necessità e legge nell'opera del Machiavelli*, Milano, Giuffrè, 1962.

Münkler, H. *Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuezeit aus der Krise der Republik Florenz*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1985.

Najemy, J. M. *Between Friends: Discourses of Power and Desire in the Machiavelli-Vettori Letters of 1513–1515*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

———. "Papirius and the Chickens, or Machiavelli on the Necessity of Interpreting Religion," *Journal of the History of Ideas* 60 (1999), ss. 659–681.

Nicoletti, G. *Caso-causa o fortuna nel machiavellismo*, AA.VV., *Il tema della Fortuna nella Letteratura francese e italiana del Rinascimento. Studi in memoria di Enzo Giudici*, Firenze, Leo S. Olschki, 1990, ss. 343–353.

Nitti, F. *Niccolò Machiavelli nella vita e nelle dottrine*, Napoli, Detken & Rocholi, 1876.

Olschki, L. *Machiavelli, the Scientist*, Berkeley, Gillik Press, 1945; "Machiavelli scienziato," *Il pensiero politico* 2 (1970), ss. 509–535.

Parel, A. J. *The Machiavellian Cosmos*, New Haven (CT), Yale University Press, 1992.

———. "Machiavelli's Use of *umori* in the Prince," *Quaderni d'Italianistica* 11 (1990), ss. 91–101.

———. "The Question of Machiavelli's Modernity," *The Review of Politics* 53 (1991), ss. 320–339, daha sonra yayımlandığı T. Sorell (der.), *The Rise of Modern Philosophy. The Tension between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz*, Oxford, Clarendon Press, 1993, ss. 253–272.

Pitkin, H. F. *Fortune is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*, Berkeley (CA), University of California Press, 1984.

Pocock, J. G. A. *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Political Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

———. "The Machiavellian Moment Revisited: A Study in History and Ideology," *The Journal of Modern History* 53 (1981), ss. 49-72.

———. "Machiavelli and the Rethinking of History," Il pensiero politico 27 (1994), ss. 215-230.

Polin, R. "Platon et Aristote dans la pensée politique et juridique au XVIe siècle: les régimes politiques et l'imitation des anciens chez Machiavel," *Platon et Aristòte à la Renaissance*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1976, ss. 155–162.

Procacci, G. *Machiavelli nella cultura europea moderna*, Bari-Roma, Laterza, 1995.

Quaglioni, D. "Machiavelli e la lingua della giurisprudenza," *Il Pensiero politico* 32 (1999), ss. 171–185.

Rahe, P. A. "In the Shadow of Lucretius: The Epicurean Foundations of Machiavelli's Political Thought," *History of Political Thought* 28 (2007) ss. 30–55.

———. (ed.), *Machiavelli's Liberal Republican Legacy*, New York, Cambridge University Press, 2006.

Raimondi, E. "Il sasso del Machiavelli," *Strumenti Critici* 4 (1970), ss. 86–91.

Raimondi, F. "Machiavelli e il problema della costituzione mista di Roma," *Filosofia politica* 19 (2005), ss. 49–61.

Reale, M. "Machiavelli, la politica e il problema del tempo. Un doppio cominciamento della storia Romana? A proposito di Romolo in *Discorsi*, I, 9," *La Cultura* 23 (1985), ss. 45–123.

Remaud, O. "Conflits, lois et mémoire. Vico et Machiavel," *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 189 (1999), ss. 35–60.

Ridolfi, R. *Vita di Niccolò Machiavelli*, Roma, Belardetti, 1954.

———. "Del Machiavelli, di un codice di Lucrezio e d'altro ancora," *La Bibliofilia* 65 (1963), ss. 249–259.

———. "Erratacorrige machiavelliana," *La Bibliofilia* 70 (1968), ss. 137–141.

Rubinstein, N. "Machiavelli storico," *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di lettere e filosofia, serie III*, 17 (1987), ss. 695–733.

Sasso, G. *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1958.

———. *Studi su Machiavelli*, Napoli, Morano, 1967.

———. *In margine al 5° centenario di Machiavelli: filologia, erudizione, filosofia*, Napoli, Guida, 1972.

———. *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Milano, Ricciardi, 1987–1997.

———. *Niccolò Machiavelli*, Bologna, Il Mulino, 1993.

Sciacca, M. F. "La concezione dell'uomo nel pensiero del Machiavelli," *Cultura e Scuola* 33–34 (1970), ss. 56–71.

Senellart, M. *Machiavélisme et Raison d'État (XIIe-XVIIIe siècle)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.

———. "La crise de l'idée de concorde chez Machiavel," *Cahiers philosophique de Strasbourg* 4 (1996), ss. 117–133.

Senellart, M., Sfez, G. (der.), *L'enjeu Machiavel*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

Sfez, G. "Machiavel et la raison des humeurs," *Rue Descartes* 12–13 (1995), ss. 11–37.

———. *Machiavel, le prince sans qualités*, Paris, Kimé, 1998.

———. *Machiavel, la politique du moindre mal*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

Skinner, Q. *Machiavelli*, New York, Hill and Wang, 1981.

Strauss, L. *Thoughts on Machiavelli*, Londra, Glencoe, 1958.

Sullivan, V. B. *Machiavelli's Three Romes. Religion, Human Liberty and Politics Reformed*, Dekalb (IL), Northen Illinois University Press, 1996.

Tenenti, A. "La religione di Machiavelli," *Studi storici* 10 (1969), ss. 709–748.

———. "'Civiltà' e Civiltà in Machiavelli," *Il pensiero politico* 4 (1971), ss. 161–174.

Tommasini, O. *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli nella loro relazione col machiavellismo*, Torino, Loescher, 1883.

Vatter, M. E. *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, 2000.

Villari, P. *Niccolò Machiavelli e i suoi tempi, illustrati con nuovi documenti*, Milano, Ulrico Hoepli, 1894–1895.

Viroli, M. *From Politics to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250–1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994; *Dalla politica alla Ragion di Stato: La scienza del governo tra XIII e XVII secolo*, Roma, Donzelli, 1994.

———. *Machiavelli*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

Zanardi, M. "Il corpo rigenerato," *Il Centauro* 5 (1982), ss. 56–86.

———. "Note su Machiavelli filosofo," *Il Centauro* 11–12 (1984), ss. 243–255.

Zanzi, L. *I "segni" della natura e i "paradigmi" della storia, il metodo di Machiavelli. Ricerche sulla logica scientifica degli "umanisti" tra medicina e storiografia*, Lacaita, Manduria, 1981.

Zeppi, S. "Il pessimismo antropologico nel Machiavelli del periodo anteriore ai 'Discorsi,'" *Filosofia politica* 6 (1992), ss. 193–242.

Spinoza Üzerine

Albiac, G. *La Sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid, Hiperiòn, 1987.

———. "'Recuperar lo passado.' L'axe épicurisme–machiavélisme dans l'histoire apologétique d'Abraham Pereyra," *Archives de Philosophie* 51 (1988), ss. 39–53.

Alquié, F. *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981.

Althusser, L. "L'unique tradition matérialiste," *Lignes* 18 (1993), ss. 71–119.

Altini, C. "Spinoza lettore di Machiavelli. I," *Bollettino della società di studi fiorentini* 3 (1998), ss. 31–38.

———. "Spinoza lettore di Machiavelli. II," *Bollettino della società di studi fiorentini* 6 (2000), ss. 55–64.

Ansaldi, S. *Spinoza et le baroque. Infini, désir, multitude*, Paris, Kimé, 2001.

———. "Love, Perfection and Power in Spinoza," *Graduate Faculty Philosophy Journal* 24 (2003), ss. 59–74.

———. *Nature et puissance. Giordano Bruno et Spinoza,* Paris, Kimé, 2006.

Balibar, E. *Spinoza et la politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985.

———. "Jus-pactum-lex. Sur la constitution du sujet dans le *Traité théologico-politique*," *Studia spinozana* 1 (1985), ss. 105–142.

———. "Spinoza, politique et communication," *Cahiers philosophiques* 39 (1989), ss. 17–42.

———. "Le politique, la politique: de Rousseau à Marx de Marx à Spinoza," *Studia spinozana* 9 (1993), ss. 203–215.

———. *Spinoza. Il transindividuale,* Milano, Ghibli, 2002.

Balibar, E., Seidel, H., Walther, M. (der.), *Freiheit und Notwendigkeit. Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-) Spinozismus*, Würzburg, Verlag Königshausen & Neumann, 1994.

Barbone, S. "Virtue and Sociality in Spinoza," *Iyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly* 42 (1993), ss. 383–395.

Barbone, S., Rice, L. C. "Spinoza and Necessary Existence," *Philosophia: Philosophical Quarterly of Israel* 27 (1999), ss. 87–97.

———. "Spinoza and the Problem of Suicide," *International Philosophical Quarterly* 34 (1994), ss. 229–241.

———. (der.), "Spinoza Bibliography: 1990," *North American Spinoza Society Monograph* 6 (1997).

———. (eds.), "Spinoza Bibliography: 1991–1995," *North American Spinoza Society Monograph* 5 (1997).

Bartuschat, W. *Individuum und Gemeinschaft bei Spinoza*, Delft, Eburon, 1996.

Belaief, G. *Spinoza's Philosophy of Law*, Lahey, Mouton, 1971.

Bennett, J. "Teleology and Spinozas *conatus*," *Midwest Studies in Philosophy* 8 (1983), ss. 143–160.

Blanco-Echauri, J. (der.), *Espinosa, Ética y política: Encuentro Hispano-Portugués de Filosofía, Santiago de Compostela, 5–7 de abril de 1997*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 1999.

Bloch, O. (der.), *Spinoza au XXe siècle. Actes des Journées d'études organisées les 14 et 21 janvier, 11 et 18 mars 1990 à la Sorbonne par le Centre de recherche sur l'histoire des système de pensées modernes de l'Université de Paris I—Panthéon-Sorbonne (UFR de philosphie)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

Blom, H. W. "Politics, Virtue and Political Science: An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy," *Studia spinozana* 1 (1985), ss. 209–230.

———. "The Moral and Political Philosophy of Spinoza," G. H. R. Parkinson (der.), *The Renaissance and Seventeenth Century Rationalism*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1993, ss. 313–348.

Bodei, R. *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1991.

Bordoli, R. *Baruch Spinoza: etica e ontologia. Note sulle nozioni di sostanza, di essenza e di esistenza nell'*Ethica, Milano, Guerini, 1996.

Bostrenghi, D. (der.), *Hobbes e Spinoza, scienza e politica: Atti del convegno internazionale di Urbino, 14–17 ottobre 1988*, Napoli, Bibliopolis, 1992.

Bove, L. "Spinoza et la question de la résistance," *L'Enseignement Philosophique* 43 (1993), ss. 3–20.

———. "Epicureisme et spinozisme: l'éthique," *Archives de Philosophie* 57 (1994), ss. 471–484.

———. *La stratégie du* conatus. *Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1996.

———. *Le réalisme ontologique de la durée chez Spinoza lecteur de Machiavel, Préparer l'Agrégation et le CAPES de philosophie*, I, Ellipses/CRDP Midi-Pyrénées, 1998, ss. 91–105.

———. (der.), *La* recta ratio. *Criticiste et Spinoziste? Hommage en l'honneur de Bernard Rousset*, Paris, Presses de l'Université de la Sorbonne, 1999.

———. "Le retour aux principes de l'État de Moïse. Éléments pour une lecture politique et matérialiste de l'enseignement du Christ chez Spinoza," M. Benitez et al. (der.), *Materia Actuosa. Mélanges en l'honneur d'O. Bloch*, Paris, Champion, 2000, ss. 343–358.

———. "Introduction," B. Spinoza, *Traité politique*, Paris, Librairie Générale Française, 2003, ss. 9–101.

———. "Peinture de l'ordinaire et pensée politique du commun," C. Gautier, S. Laugier (der.), *L'ordinaire et le politique*, Presses Universitaires de France, Paris 2006.

Breton, S. *Politique, religion, écriture chez Spinoza*, Lyon, Profac, 1973.

———. *Spinoza, théologie et politique*, Paris, Desclée, 1977.

Caillois, R. "Libéralisme et démocratie chez Spinoza," *Giornale critico della filosofia italiana* 8 (1977), ss. 311–318.

Caporali, R. *La fabbrica dell'imperium. Saggio su Spinoza*, Napoli, Liguori, 2000.

Caporali, R., Morfino, V., Visentin, S. (der.), *Atti del Convegno Internazionale "Spinoza. Individuo e moltitudine," Bologna, 17–19 novembre 2005*, Il Ponte Vecchio, Cesena 2007.

Chamla, M. *Spinoza e il concetto della tradizione ebraica*, Milano, Franco Angeli, 1996.

Cristofolini, P. *La scienza intuitiva di Spinoza*, Napoli, Morano, 1987.

———. "Spinoza. L'individuo e la concordia," *Etica e politica* 1 (2004).

———. "People and Multitude in Spinoza's Political Lexis," *Historia philosophica* 4 (2006) ss. 47–57.

Curley, E. M. *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's* Ethics, Princeton, Princeton University Press, 1988.

———. *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1969.

Curley, E. M., Moreau, P.-F. (der.), *Spinoza Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Leiden, E.J. Brill, 1990.

Curley, E. M., Walski, G. "Spinoza's Necessitarianism Reconsidered," R. Gennaro, C. Huenemann (der.), *New Essays in the Rationalists*, Oxford, Oxford University Press, 1999, ss. 241–262.

Czelinski, M. vd. (der.), *Transformation der Metaphysik in die Moderne. Zur Gegenwärtigkeit der theorethischen und praktischen Philosophie Spinozas*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2003.

Del Lucchese, F., Morfino, V. (der.), *Spinoza e il terzo genere di conoscenza*, Milano, Ghibli, 2003.

Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Editions de Minuit, 1968.

———. *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Les Editions de Minuit, 1981.

De Souza Chaui, M. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*, São Paulo, Moderna, 1995.

———. *A nervura do real. Imanencia e liberdade em Espinosa*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

Domínguez, A. (der.), *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado. Actas del Congreso Internacional: Almagro, 24–26 de octubre, 1990*, Ciudad Real, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1992.

———. (der.), *Spinoza y España: actas del Congreso Internacional sobre "Relaciones entre Spinoza y España" (Almagro, 5–7 noviembre 1992)*, Ciudad Real, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1994.

von Dunin-Burkowski, S. *Spinoza*, Münster, Aschendorf, 1933–1936.

Feuer, S. L. *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Boston (MA), Beacon Press, 1958.

Freudenthal, J. "Spinoza und die Scholastik," in AA.VV. *Philosophische Aufsätze Eduard Zeller*, Leipzig, Zentral-Antiquariat d. Dt. Demokrat. Republik, 1887, ss. 83–138.

Gallicet Calvetti, C. *Spinoza lettore del Machiavelli*, Milano, Vita e Pensiero, 1972.

———. "Spinoza interprete del *Principe*," *Studi in onore di A. Chiari*, I, Brescia, Paideia, 1973, ss. 549–566.

Garrett, D. "Spinoza's Theory of Metaphysical Individuation," K. F. Barber, J. J. E. Garcia (der.), *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy*, Albany (NY), State University of New York Press, 1994, ss. 73–101.

———. "Teleology in Spinoza and Early Modern Rationalism," R. Gennaro, C. Huenemann (der.), *New Essays in the Rationalists*, Oxford, Oxford University Press, 1999, ss. 310–335.

Gatens, M., Lloyd, G. *Collective Imaginings: Spinoza Past and Present*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1999.

Giancotti, E. (der.), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita. Atti del congresso internazionale Urbino 4–8 ottobre 1982*, Napoli, Bibliopolis, 1985.

Giannini, H., Moreau, P.-F., Vermeren, P. (der.), *Spinoza et la politique. Actes du Colloque de Santiago du Chili, 8–12 mai 1995*, Paris, L'Harmattan, 1997.

Gueroult, M. *Spinoza. Dieu (Ethique 1)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

———. *Spinoza. L'Ame (Ethique, 2)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974.

———. "Spinoza, tome 3 (Introduction générale et première moitié du premier chapitre)," *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 147 (1977), ss. 285–302.

Guigue, B. "De Machiavel à Spinoza, l'émergence de l'État moderne," *La liberté de l'Esprit* 13 (1986), ss. 41–64.

Hardt, M. "L'art de l'organisation: agencements ontologiques et agencements politiques chez Spinoza," *Futur antérieur* 7 (1991), ss. 118–143.

Illuminati, A. *Spinoza atlantico*, Milano, Ghibli (2008).

Israel, J. I. *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

Israël, N. *Spinoza. Le temps de la vigilance*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2001.

James, S. "Power and Difference: Spinoza's Conception of Freedom," *The Journal of Political Philosophy* 4 (1996), ss. 207–228.

Jaquet, C. *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005.

Kolakowsky, L. *The Two Eyes of Spinoza and Other Essays on Philosophers*, South Bend (IN), St. Augustine's Press, 2003.

Koyré, A. "Le chien, constellation céleste, et le chien, animal aboyant," *Revue de métaphysique et de morale* 55 (1950), ss. 50–59.

Kristeller, P. O. "Stoïc and Neoplatonic Sources of Spinoza's 'Ethics,'" *History of European Ideas* 5 (1984), ss. 1–16.

Lagrée, J. (der.), *Spinoza et la norme*, Besançon, Presses Universitaires Franc-Comtoises, 2002.

Laux, H. *Imagination et religion chez Spinoza. La* potentia *dans l'histoire*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1993.

Lazzeri, C. "Les lois de l'obéissance: sur la théorie spinoziste des transferts de droit," *Les Études philosophiques* (1987), ss. 409–438.

———. "Spinoza et le problème de la raison d'État," Y. C. Zarka (der.), *Raisons et déraisons d'État, XVIe-XVIIe siècle*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, ss. 359–393.

———. (der.), *Spinoza. Puissance et impuissance de la raison*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

———. *Droit, pouvoir et liberté*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

———. "Politics of Reason or Politics of Passions? Hobbes and Spinoza Revisited," *Philosophy and Social Criticism* 28 (2002), ss. 661–686.

Macherey, P. *Hegel ou Spinoza*, Paris, Maspero, 1979.

———. *Avec Spinoza: études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

———. *Introduction à l'Ethique de Spinoza, la cinquième partie: les voies de la libération*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

———. *Introduction à l'Ethique de Spinoza, la troisième partie: la vie affective*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

———. *Introduction à l'Ethique de Spinoza, la deuxième partie: la réalité mentale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

———. *Introduction à l'Ethique de Spinoza, la quatrième partie: la condition humaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

———. *Introduction à l'Ethique de Spinoza, la première partie: la nature des choses*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

Maggiore, G. "Due anniversari (Machiavelli e Spinoza)," *Critica fascista* 5 (1927), daha sonra yayınlandığı *Un regime e un'epoca*, Milano, Treves, 1929, ss. 199–209.

Marx, K. "Le *Traité Théologico-politique* et la *Correspondence* de Spinoza: trois cahiers d'étude de l'année 1841," *Cahier Spinoza* 1 (1977), ss. 29–158.

Matheron, A. *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969.

———. *Le Christ et le Salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.

———. *Anthropologie et politique au XVIIe siècle (études sur Spinoza)*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1986.

———. "L'amour intellectuel de Dieu, partie éternelle de l'*amor erga Deum*," *Les Études Philosophiques* (1997), ss. 231–248.

———. "La chose, la cause et l'unité des attributs," *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 82 (1998), ss. 3–16.

McShea, R. J. *The Political Philosophy of Spinoza*, New York, Columbia University Press, 1968.

Meinsma, K. O. *Spinoza en zijn kring*, Lahey, Martinus Nijhoff, 1896.

Menzel, A. "Wandlungen in der Staatslehre Spinozas," *Festschrift für J. Unger zum 70. Geburtstage*, Stuttgart, Cotta, 1898, ss. 51–86.

———. "'Homo sui juris'; Eine Studie zur Staatslehre Spinozas," *Zeitschrift für das- Privat- und öffentliche Recht der Gegenwart* 32 (1905), ss. 77–98.

Mignini, F. *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoli, Edizioni ScientiP che Italiane, 1981.

Misrahi, R. "Le droit et la liberté politique chez Spinoza," *Mélanges de philosophie et de littérature juives*, 1956–1957, I-II, ss. 153–169.

———. "L'athéisme et la liberté chez Spinoza," *Revue internationale de Philosophie* 119–120 (1977), ss. 217–230.

———. *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Le Plessis-Robinson, Laboratoires Delagrange, 1992.

———. *Spinoza et le spinozisme*, Paris, Armand Colin, 1998.

Montag, W. *Bodies, Masses and Power. Spinoza and His Contemporaries*, Londra, New York, Verso, 1999.

Montag, W., Stolze, T. (der.), *The New Spinoza*, Minneapolis (MN), University of Minnesota Press, 1998.

Moreau, P.-F. *Spinoza*, Paris, Le Seuil, 1975.

———. "*Jus* et *lex:* Spinoza devant la tradition juridique, d'après le dépouillement informatique du *Traité politique*," *Raison présente* 43 (1977), ss. 53–61.

———. "Spinoza et l'Italie: le modèle vénitien," *Revue des Langues néo-latines* 76 (1982), ss. 87–92.
———. *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.
———. "Epicure et Spinoza: la physique," *Archives de Philosophie* 57 (1994), ss. 459–469.
———. "Métaphysique de la gloire. Le scolie de la proposition 36 et le "tournant" du livre V," *Revue de la France et de l'étranger* 184 (1994), ss. 55–64.
———. (der.), *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Fontenayaux-Roses/St. Cloud, E.N.S. Éditions, 1996.
———. *Spinoza et le spinozisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003.
Morfino, V. "Lettura e politica tra Spinoza e Althusser," P. D'Alessandro (der.), *Louis Althusser. Ermeneutica filosofica e interpretazione psicoanalitica*, Milano, Marcos y Marcos, 1993, ss. 165–182.
———. *Spinoza contra Leibniz. Documenti di uno scontro intellettuale (1676–1678)*, Milano, Unicopli, 1994.
———. "L'evoluzione della categoria di causalità in Spinoza," *Rivista di storia della filosofica* 54 (1999), ss. 239–254.
———. *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza-Machiavelli*, Milano, L.E.D., 2002.
———. *Incursioni spinoziste*, Milano, Mimesis, 2002.
———. *Il tempo della moltitudine*, Roma, Manifestolibri, 2005.
Mugnier-Pollet, L. *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1976.
Nadler, S. *Spinoza. A Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
———. *Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind*, New York, Oxford University Press, 2002.
Negri, A. *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano, Feltrinelli, 1981.
———. *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Milano, SugarCo, 1992.
———. *Spinoza sovversivo*, Roma, Antonio Pellicani Editore, 1992.

Popkin, R. H. *Spinoza*, Oxford, Oneworld Publications, 2004.

Proietti, O. "*Adulescens luxu perditus.* Classici latini nell'opera di Spinoza," *Rivista di filosofia neo-scolastica* 77 (1985), ss. 210–257.

Ramond, C. *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

Ravà, A. "Un contributo agli studi spinoziani: Spinoza e Machiavelli," *Studi filosofico- giuridici dedicati a Giorgio Del Vecchio*, Modena, Modenese, 1931, c. II, ss. 299–313.

Ravven, H. M. "Notes on Spinoza's Critique of Aristotle's Ethics: From Teleology to Process Theory," *Philosophy & Theology* 4 (1989), ss. 3–31.

Rice, L. C. "Emotion, Appetition and *Conatus* in Spinoza," *Revue internationale de philosophie* 31 (1977), ss. 101–116.

———. "Mind Eternity in Spinoza," *Iyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly* 41 (1992), ss. 319–334.

———. "Individuation in Leibniz and Spinoza," *North American Spinoza Society* 8 (1999), ss. 19–40.

Robinson, L. *Kommentar zu Spinozas Ethik, Einleitung, Kommentar zum ersten und zweiten Teil der Ethik*, Leipzig, Meiner, 1928.

Rousset, B. *La perspective finale de "l'Ethique" et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1968.

———. *L'immanence et le salut. Regards spinozistes*, Paris, Kimé, 2000.

Rubel, M. "Marx à la rencontre de Spinoza," *Cahier Spinoza* 1 (1977), ss. 7–28.

Schettino, J. H. "Politica e *Imperium* en Maquiavelo y Spinoza," *Dianoia* 47 (2002), ss. 37–66.

Smith, S. B. *Spinoza, Liberalism and the Question of Jewish Identity*, Londra, New Haven (CT), Yale University Press, 1997.

———. *Spinoza's Book of Life: Freedom and the Redemption in the Ethics*, New Haven (CT), Yale University Press, 2003.

Strauss, L. *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenchaft*, Berlin, Akademie-Verlag, 1930.

Tosel, A. *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le "Traité théologico-politique,"* Paris, Aubier-Montaigne, 1984.

———. *Du matérialisme de Spinoza*, Paris, Kimé, 1994.

Verbeek, T. *Spinoza's Theologico-Political Treatise: Exploring "the Will of God,"* Burlington (MA), Ashgate, 2003.

Vinciguerra, L. *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005.

Visentin, S. *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Pisa, ETS, 2001.

Walther, M. *Metaphysik als Anti-theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik*, Hamburg, Felix Meiner, 1977.

———. "Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosphie Spinozas," *Studia Spinozana* 1 (1985), ss. 73–104.

———. "Potestas multitudinis bei Suárez und potentia multiudinis bei Spinoza. Zur transformation der Demokratietheorie zu Beginn der Neuzeit," F. Grunert, K. Seelman (der.), *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur Spanischen Spätscholastik*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2001, ss. 281–297.

Yovel, Y. *Spinoza and Other Heretics*, Princeton, Princeton University Press, 1991.

———. "Marx's Ontology and Spinoza's Philosophy of Immanence," *Studia spinozana* 9 (1993), ss. 217–227.

Zac, S. *La morale de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959.

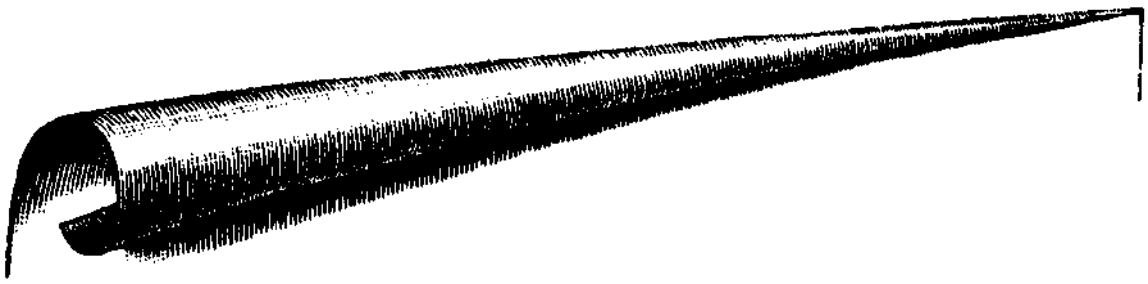
———. *L'idée de vie dans la philosphie de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

———. *Philosophie, théologie, politique dans l'oeuvre de Spinoza*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1979.

———. *Essais spinozistes*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1985.

Zourabichvili, F. *Une physique de la pensée*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.

———. *Le conservatisme paradoxale de Spinoza: enfance et royauté*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.

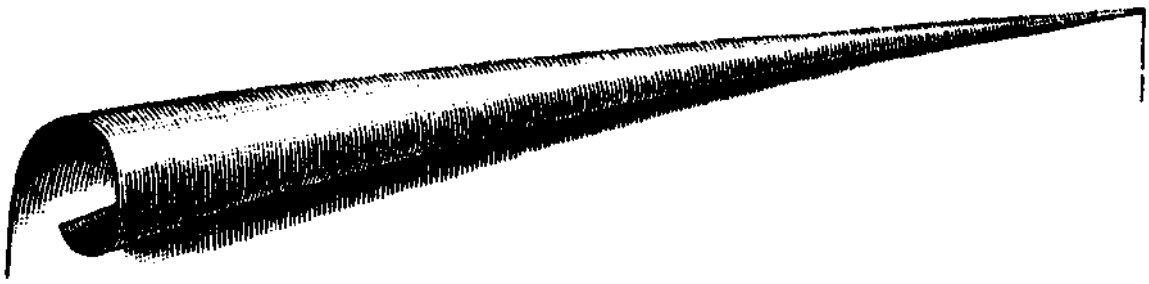


Hegel ve/veya Spinoza

Pierre Macherey

Felsefe Dizisi, çev. Işık Ergüden

Pierre Macherey'in Hegel ve/veya Spinoza'sı 1979 yılında Fransa'da yayımlandığında, izleri özellikle Alain Badiou, Antonio Negri ve Gilles Deleuze'ün eserlerinde takip edilebilen büyük bir etki uyandırır. Macherey, iki karakteristik filozofun yakınlığını aralarındaki uzlaşmaz gerilime dayandıran bir soruşturmaya girişir. Ona göre, "Spinoza'nın her Hegelci okurunun, keza Hegel'in her Spinozacı okurunun hissettiği tuhaf yakınlık duygusu"nu açıklamanın başka bir yolu yoktur. İki filozofu birbirinin içinde okumayı zorunlu kılan bu uzlaşmaz gerilim, kendini en çok Hegel'in Spinoza'ya bakışında belli eder. Hegel'in Spinoza'yı temel felsefi muhatabı olarak aldığı bir gerçektir. Ama Hegel, Spinoza'yı anlamamış, kendi sisteminin egemenliği altındaki bir unsur olarak sindirmek zorunda hissettiği için, onu adeta yanlış okumuştur. Hegel, Spinoza'yı kendisinden bile daha iyi anladığını iddia etse de, sanki onda kendi sisteminin bir sınırını görmüş gibi davranmaktadır. Nitekim Hegel'in Spinoza'nın ortaya koyduğu soruna sürekli geri dönme ihtiyacı hissetmesi, onun Spinoza'da sindirilemeyen bir şey, sürekli yeniden yüzleşmek zorunda kaldığı bir direnç bulduğunu gösterir. Buradan yola çıkan Macherey, Hegel'in Spinoza'yı kendisinin henüz yeterince gelişmemiş bir öncülü olarak sunan ilerlemeci felsefe tarihi okumasını terse çevirecek, Hegelci felsefenin asıl alternatifinin Spinoza olduğunu iddia edecektir. İçkin bir felsefe olarak Spinoza, henüz Hegelci olmayan değil, zaten hiç Hegelci olmamış bir felsefedir.



Çokluğun Grameri

Paolo Virno

Felsefe Dizisi, çev. Volkan Kocagül, Münevver Çelik

Modern politik teorinin güncel krizi, politik tahayyülümüzde köklü bir değişiklik arayışını da beraberinde getirdi. Bu arayışa bir yanıt olarak Virno, klasik politik felsefenin Hobbesçu "halk" kavramına karşıt olarak, Spinoza'nın "çokluk" kavramına dikkat çeker. Çoklukta, temsili olmayan ve devletsiz bir toplumsal-politik varoluş tarzının olanaklarını bulur. Klasik politik teorinin temsil, halk, devlet ve egemenlik gibi kurucu öğelerinin hepsi de Bir ve Çok'un ilişkisinin belli bir kavranışına dayanır. Her durumda Bir, tekilliklerin içinde buharlaşarak yok olduğu merkezcil bir hareketin nihai çıktısıdır. Oysa Virno çoklukta, atomlaştırılmış bireylerden çok daha karmaşık farklılaşmalara izin vermesiyle, devletin birliğinden daha evrensel olan bir birlik görür. Çokluk, insanlığın bilişsel, dilsel, duygusal, politik ve üretici güçlerinden oluşan, sürekli edim halindeki ortak olandır. Nitekim zihinsel faaliyet, politik eylem ve emek arasındaki sınırları ortadan kaldıran post-Fordist emeğin yaşam biçimi tam da böyle bir varlık tarzı olarak çokluğu yansıtmaktadır. 21. yüzyılın politik öznellikleri yaşam biçimlerindeki dönüşüme denk düşen yeni bir dile ihtiyaç duymaktadır. Çokluğun Grameri, bu dilin kıtasını bize tanıtan adeta bir etik-politika sözlüğüdür.

Direnmek, yaşama mahsustur. Ne kadar çok karşıt kuvvet, yaşamı çıplak bırakmaya çalışırsa çalışsın, iktidarlar yaşamı ne kadar şiddetle teslim almaya kalkarsa kalksın, yaşam direnme gücünü asla yitirmez. Üstelik direnerek var olmakla da kalmaz bir beden. Karşısına çıkan kuvvetlerin karşıtlığı ne kadar büyükse, o kadar büyük bir kuvvetle direnir. Var olmak ve eylemek için, daha da büyük bir gücü devreye sokar. Bu yüzden Machiavelli ve Spinoza için, gücün olduğu her yerde direniş vardır demek bile yetmez. Çünkü direnişte kendini olumlayan, daima bir yaşamdır. Direniş, yaşamın öz savunmasıdır. Yaşama duydukları bu inanç sayesinde, Machiavelli ve Spinoza modernizmin bizim için biçtiği politika kavramını da yerle bir eder. Politik bedenin kuruluşunu artık sözleşme ve birlik değil, çatışma ve çokluklar üzerinden düşünmeyi önerirler. Politik düşüncede bizzat yaşamı model almak demektir bu. Her ikisi de yaşamı olumlamak için, çatışma, güç ve çokluğu olumlar.

9 789756 056783

www.otonomyayincilik.com
iletisim@otonomyayincilik.com